

Université de Montréal

Trois utopies au temps de la Révocation de l'édit de Nantes : la vision de la France selon Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), Pierre Jurieu (1637-1713) et Pierre Bayle (1647-1706).

Par
Samuel Rousseau

Département d'histoire
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts (M.A.) en histoire

Juin 2011

© Samuel Rousseau, 2011

Université de Montréal
Faculté des Arts et des Sciences

Ce mémoire intitulé :

Trois utopies au temps de la Révocation de l'édit de Nantes : la vision de la France selon Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), Pierre Jurieu (1637-1713) et Pierre Bayle (1647-1706).

présenté par :

Samuel Rousseau

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Ollivier Hubert.....Président-rapporteur

Mme Dominique Deslandres.....Directrice de recherche

M. Nicholas Dew.....Membre du jury

Sommaire

En 1685, sous le règne de Louis XIV, au moment où la monarchie française voulut extirper l'altérité protestante en révoquant l'édit de Nantes (1598), trois contemporains, Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), Pierre Jurieu (1637-1713) et Pierre Bayle (1647-1706) élaborèrent des utopies dans lesquelles ils nous font connaître leur vision d'une France idéale. Ces trois utopies, nous voulons les restituer au cours de ce mémoire de maîtrise et souligner quelles sont leurs propositions respectives en matière de gouvernement et de relations interreligieuses. Nous aborderons leurs positions quant aux conséquences politico-religieuses de la Révocation. Et enfin nous dirons quel est le traitement que ces trois auteurs réservent dans leurs textes à la question de la tolérance étatique.

MOTS-CLÉS : Altérité, Intolérance, Révocation de l'édit de Nantes, Tolérance, Utopie, Jacques-Bénigne Bossuet, Pierre Jurieu, Pierre Bayle.

Asbtract

In 1685, during the reign of Louis XIV, the French monarchy tried to extirpate the Calvinist alterity from the kingdom by revoking the Edict of Nantes (1598). At that time three contemporaries, Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), Pierre Jurieu (1637-1713) and Pierre Bayle (1647-1706), the first Catholic, the others Protestants, conceived utopias in which they introduce us to their vision of an ideal France. The general aim of this master's thesis is to analyze these three utopias and show their proposals in matters of government and interfaith relationship. More precisely, we will study the authors' positions about the politico-religious consequences of the Revocation. We will also see in their writings how they understand the tolerance issue.

KEYWORDS : Alterity, Intolerance, Revocation of the Edict of Nantes, Tolerance, Utopia, Jacques-Bénigne Bossuet, Pierre Jurieu, Pierre Bayle.

Table des matières

Sommaire	i
Asbtract	i
Table des matières	ii
Remerciements	iv
Introduction	1
Concepts utilisés	2
<i>Représentation</i>	2
<i>Altérité</i>	4
<i>Utopie</i>	5
Exposition du sujet : la vision de la France de Louis XIV au moment de la Révocation de l'édit de Nantes (1685)	9
Brèves bio-bibliographies des auteurs étudiés	14
<i>Bossuet</i>	14
<i>Jurieu</i>	18
<i>Bayle</i>	21
Le but de ce travail et les sources retenues	25
Chapitre 1 – Autour de la Révocation de l'édit de Nantes	29
Un édit de Nantes uniquement pacificateur	29
La Révocation : une décision politique de Louis XIV	34
<i>Raison d'État, uniformité et refus du pluralisme religieux</i>	40
L'attitude du clergé catholique et des dévots	43
Révocation et projet de société	50
Réception et conséquences	52
Chapitre 2 – Jacques-Bénigne Bossuet	60
La controverse antiprotestante et la justification de la Révocation	60
<i>Bossuet et l'altérité religieuse</i>	62
<i>Bossuet et la Révocation</i>	65
Quelle utopie chez Bossuet ?	73
<i>Unité politique : le monarque absolu et de droit divin</i>	74

<i>Unité religieuse : le trône et l'autel</i>	85
Conclusion.....	89
Chapitre 3 – Pierre Jurieu.....	92
Réaction à la persécution anti-protestante et à la Révocation	92
Description de l'utopie.....	102
<i>Gouvernement « borné » et droit à la résistance</i>	102
<i>Respect des « Droits de Dieu » et intolérance protestante</i>	116
<i>Tolérance intra-protestante</i>	124
Conclusion.....	126
Chapitre 4 – Pierre Bayle	131
Une réponse ardente et spontanée de Bayle à la Révocation	134
Étude de deux théoriciens de la tolérance.....	138
<i>Hobbes et l'exigence de « conformité »</i>	139
<i>Locke et la neutralité de l'État</i>	141
Description de l'utopie.....	144
<i>Les droits de la conscience errante</i>	144
<i>Vers la tolérance étatique</i>	155
Conclusion.....	161
Conclusion générale	166
Les auteurs sur le rôle et la nature de l'autorité souveraine.....	168
Bossuet et Jurieu : la similarité au-delà des oppositions	170
Bayle, l'individu qui fait bande à part.....	170
Ce qui demeure : le legs de la tolérance	172
Bibliographie thématique.....	174
Histoire générale de la France et de l'Europe religieuses.....	174
Le protestantisme français et la Révocation de l'édit de Nantes	177
Liberté de conscience et tolérance	181
Utopie et concept de représentation	184
Auteurs étudiés	186
<i>Jacques-Bénigne Bossuet</i>	186
<i>Pierre Jurieu</i>	190
<i>Pierre Bayle</i>	193

Remerciements

Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à l'endroit de mon épouse Mélanie, qui a su m'accompagner tout au long de ce travail et qui souvent a dû prendre soin de nos trois jeunes enfants en mon absence.

Je remercie également ma directrice de recherche, Mme Dominique Deslandres, pour son aide précieuse, ses commentaires pertinents et sa grande patience.

Je tiens aussi à dire à mes parents, à mon frère Philippe de même qu'à M. Jean Claude Croteau qu'ils avaient raison lorsqu'ils m'ont persuadé de terminer ce mémoire laissé en plan de trop longues années. Mes salutations à eux donc.

Je n'oublie pas non plus au passage mon ami Michel, qui m'a tenu compagnie durant ces cinq longs mois de réclusion.

Je cesse là mes épanchements, bien que je sache pertinemment que c'est tout mon entourage qui mériterait des éloges. Mais comme je suis d'une nature discrète et peu démonstrative, je m'arrête ici.

* * *

Introduction

L'arrière-plan de ce mémoire de maîtrise s'inscrit tant dans l'histoire socio-religieuse que dans celle des idées. Nous voulions au départ réfléchir sur la problématique religion, société et politique dans un contexte précis : celui d'une France d'Ancien Régime où s'opposent au XVII^e siècle deux organisations ecclésiastiques rivales tandis que se réalise une unité doctrinale de la part de l'Église catholique qui, elle, précède une mise en marge des particularismes. Suivant cette perspective, nous avons en fin de compte opté pour une étude comparative de trois personnages, l'un catholique romain, les autres réformés, que nous avons intitulée : *Trois utopies au temps de la Révocation de l'édit de Nantes (1685) : la vision de la France selon Jacques-Bénigne Bossuet, Pierre Jurieu et Pierre Bayle*.

Nous serons naturellement conduit dans les chapitres suivants à mener une enquête relevant de l'histoire des mentalités – une classification commode qui a le mérite de regrouper sous un même terme tout ce qui concerne les sensibilités et les comportements. Mais avant d'aller plus avant, il nous importe de marquer un temps d'arrêt afin de préciser quelques notions que nous emploierons au cours de ce travail. En effet, l'utopie ne va pas sans la représentation ; la représentation, à son tour, hante comme un spectre le débat suscité par l'altérité, lequel engendre tantôt la tolérance, mais le plus souvent l'intolérance.

Concepts utilisés

Représentation

Nous faisons référence ici au concept de représentation,¹ tel que formulé en histoire par Roger Chartier.² Voilà une notion qui, au cours des dernières décennies, est devenue l'instrument essentiel de l'analyse culturelle des sociétés d'Ancien Régime.³ Recourir au concept de représentation (et d'appropriation), c'est tenter en fait de déchiffrer autrement les sociétés humaines en explorant spécifiquement l'enchevêtrement des relations et des tensions qui les constituent. Ces tensions et ces relations qui lient les individus et les sociétés les uns aux autres sont par exemple un événement particulier, majeur ou mineur, le récit d'une vie ou un réseau de pratiques spécifiques. C'est ainsi que l'on débouche sur le « monde comme représentation »,⁴ c'est-à-dire la façon dont on se construit soi-même, en tant qu'individu ou en tant que société, et ce par rapport à l'environnement ambiant, par rapport à l'Autre, par rapport à la connaissance ou bien par rapport à ce qui est différent. Or, quand on définit sa propre identité, il est inévitable que l'on

¹ Bien qu'intégré que récemment par les historiens, le concept de représentation est employé depuis longtemps par les sociologues. C'est en effet à Émile Durkheim, Marcel Mauss puis Serge Moscovici que l'on doit les premières élaborations théoriques de la « représentation » :

Cf. Durkheim et Mauss, « De quelques formes de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *Année Sociologique*, vol. 6, 1901-02 (1903), pp. 1-72, (en ligne) : http://classiques.ugac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T7_formes_classification/formes_classification.pdf ; Moscovici, *La psychanalyse, son image, son public*, Paris, P.U.F., 1961, 652 p., (« Bibliothèque de Psychanalyse et de Psychologie clinique »).

² *Au bord de la falaise : l'histoire entre certitude et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998, 293 p. Cf. égal. la contribution du sociologue Pierre Bourdieu, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, 1980, pp. 63-72. Marqué par la volonté de renoncer à la « primauté tyrannique » du découpage social pour rendre compte des écarts culturels, Chartier a le premier rendu compte du passage récent de l'histoire sociale de la culture à une histoire culturelle du social (*Au bord de la falaise...*, pp. 72-73). Chartier a en effet démontré qu'il est désormais difficile de « qualifier les motifs, les objets ou les pratiques culturelles en termes immédiatement sociologiques et que leur distribution et leurs usages dans une société donnée ne s'organisent pas nécessairement selon des divisions sociales préalables, identifiées à partir des différences d'état et de fortune. »

³ Sur le concept de représentation en histoire, cf. F. R. Ankersmit, « Historical Representation », *History and Theory*, vol. 27, 1988 (3), pp. 205-228 ; Carlo Ginzburg, « Représentation : le mot, l'idée, la chose », *Annales E.S.C.*, vol. 46, 1991 (6), pp. 1219-1234 ; Alain Boureau, « La compétence inductive. Un modèle d'analyse des représentations rares », in Bernard Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 23-36 ; Philippe Urfalino, « L'histoire culturelle : programme de recherche ou grand chantier ? », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, no. 57, 1998 (janv-mars), pp. 115-120 ; Jean-Olivier Majastre, *Approche anthropologique de la représentation*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1999, 254 p. ; Anne Simonin, « Représentations : approches et usages », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, no. 63, 1999 (juil-sept), pp. 135-37 ; Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, pp. 238-53 ; Jean-François Dortier, « L'univers des représentations ou l'imaginaire de la grenouille », *Sciences humaines*, vol. 128, 2002, pp. 24-31 ; Philippe Poirier, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Paris, Seuil, 2004, 435 p. (« Points Histoire »).

⁴ C'est le titre même de l'article fondateur de Chartier, publié dans les *Annales* (et repris en 1998 dans *Au bord de la falaise...*), qui invite à renoncer à l'histoire globale et récuse le primat accordé au découpage en classes du social (Chartier, « Le monde comme représentation », *Annales E.S.C.*, vol. 44, 1989 (6), pp. 1505-1520).

définisse pareillement celle d'autrui et qu'on la symbolise. C'est ainsi que la *représentation* est indissociable de la *vision*.

D'autre part, l'épistémè⁵ impose une certaine limite à la pensée humaine, une limite qui n'évolue que très lentement à travers le temps (tout comme les mentalités d'ailleurs). L'épistémè circonscrit le regard que nous posons sur nous-mêmes, sur l'Autre et sur la matière : l'épistémè fait donc en sorte que nous nous représentons le monde selon une grille d'analyse qui est nôtre, qui nous est adéquate, mais qui « déforme » la réalité. Ainsi, dans l'ensemble, c'est par les *représentations*, semblables, contradictoires et même affrontées,⁶ que les individus et les groupes donnent sens au monde dans lequel ils prennent place.

À l'échelle du sujet pensant et agissant, nous remarquons que la représentation est le résultat et le processus d'une activité mentale par laquelle un individu (et même un groupe) interprète, voire recompose le réel auquel il fait face et lui confère une signification particulière. Tous les êtres humains donnent du sens aux choses, aux symboles, aux événements de la vie courante. Tout comme les enfants voient différemment la même chose que leurs parents, car les yeux ne sont pas les mêmes : l'âge modifie la vision et l'expérience renouvelle les perspectives. Il y a un écart entre ce qui est immédiatement et ce qui est perçu par le sujet : « ce que je me représente n'est pas la même chose que ce qui est : même si je m'efforce de me représenter la chose *comme elle est*, ce ne saurait être une pure identité. »⁷

La construction des représentations nous en dit long sur les sujets eux-mêmes qui s'y prêtent. « Par un effet de miroir, nous dit Frédéric Laupies, il est possible de lire dans le contenu

⁵ C'est le philosophe Michel Foucault qui a conceptualisé l'épistémè, cf. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, 405 p. (« Bibliothèque des sciences humaines »). On peut lapidairement ramener l'épistémè à l'ensemble des connaissances réglées qui est propre à un ensemble social. Les « connaissances réglées » désignent non seulement ce qui a trait au corpus philosophique, aux sciences, aux techniques, à la culture religieuse, mais encore la façon dont un groupe social conçoit le monde. C'est donc un mode d'appréhension de la réalité dans lequel évoluent les hommes et les femmes rassemblés au sein d'une même époque.

⁶ Un principe essentiel : la lutte des représentations. Selon Chartier (*Au bord de la falaise...*, p. 79), l'enjeu de cet affrontement est l'ordonnement de la structure sociale elle-même.

⁷ Frédéric Laupies, *Leçon philosophique sur la représentation*, Paris, P.U.F., 2001, p. 8.

des représentations ce que l'homme pense de lui-même et du monde : la représentation recueille la projection des peurs, des fantasmes, des désirs [...]. En ce sens, toute représentation est investie par une part essentielle de la substance même du sujet ; aucune représentation ne peut être neutre à cet égard. »⁸ D'où il découle que la littérature et le discours ne doivent pas être interpellés en fonction de ce qu'ils disent. Il est préférable que dans son analyse l'historien les intègre à titre de processus représentatifs (l'acte représentatif par l'écriture) et non en tant qu'instances désintéressées nous dévoilant la vérité.⁹

Bref, la représentation contribue paradoxalement à la matérialité de notre monde réel, avec toute sa variété et sa multiformité. Elle s'impose parce que si tous les êtres humains accédaient à tout dans la simultanéité et l'immédiateté, l'univers que nous connaîtrions serait homogène et « sans aucune forme de différenciation ».¹⁰

Altérité

Le mot « altérité » provient du latin *alteritas*, qui signifie « différence » ; son antonyme est « identité ».¹¹ Il désigne en premier lieu le caractère, la qualité de ce qui est autre, distinct. Au-delà du mot contenu dans le dictionnaire, l'altérité est également un concept qui relève de l'histoire des mentalités.¹² Autant au niveau sociologique que psychologique, les mentalités forment l'« ensemble des croyances et habitudes d'esprit qui informent et commandent la pensée d'une collectivité » (*Le Petit Robert*, 1988), et qui sont communes à chaque membre de cette collectivité. La question de l'altérité se retrouve au cœur de toute vie sociale et y pose la difficulté du rapport à

⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁹ Anne Simonin, « Représentations : approches et usages... », p. 136.

¹⁰ Frédéric Laupies, *Leçon philosophique...*, p. 25.

¹¹ « Altérité », dans la base de données du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, (en ligne) : <http://www.cnrtl.fr/definition/Alt%C3%A9rit%C3%A9>.

¹² Sur ce sujet, cf. Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 2008 (c1989), 453 p. ; Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, Paris, LGF, 2006 (c1995), 185 p. (« Le livre de poche. Biblio essais ») ; Gilles Ferréol et Guy Jucquois (dir.), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin, 2005, 354 p. (coll. « Dictionnaire ») ; Jean-Paul Jacquet, *Altérité et Performance*, Nantes, Amalthée, 2005, 271 p. ; Colette Sabatier, Hanna Malewska et Fabienne Tanon (dir.), *Identités, acculturation et altérité*, Paris, L'Harmattan, 2002, 294 p.

l'Autre, qu'il soit étranger (au sens propre) ou plus généralement différent (en raison de l'appartenance religieuse, de la personnalité, de l'intelligence, etc.). La relation à l'Autre, en effet, établissant le problème fondamental de la diversité, de la distinction et donc de la tolérance, effraie d'emblée ou inconmode. Les multiples conceptions du monde sont à l'origine de bien des conflits. La différence entre elles passe souvent pour l'intolérable.

Utopie

Étymologiquement, le terme « utopie » est construit à partir du grec *ou*, « non », et *topos*, « lieu » : il signale un lieu qui n'est dans aucun lieu. Son premier sens – que nous pourrions maintenant qualifier de traditionnel – relève de l'imaginaire dans un récit à portée philosophique, politique, idéologique ou morale.¹³ L'auteur utopique, en inventant une communauté humaine sans défaut, exprime l'impossibilité de se situer dans un espace donné qui serait le lieu privilégié de la perfection, de l'abondance et quasi-paradisique. Le plus souvent, une utopie est décrite dans le but de servir de modèle d'organisation politique ou sociale.

Avant de qualifier, de nos jours, dans son acception la plus large, tout projet ou idéal certes attrayant mais partiellement ou complètement irréalisable, l'utopie nous renvoie à un archétype, le célèbre roman éponyme¹⁴ publié par Thomas More (1478-1535), dans lequel est décrite une île fabuleuse sur laquelle est construite une cité parfaite, où les citoyens ne travaillent que six heures

¹³ Sur le sujet de l'utopie et l'évolution de celle-ci au cours de l'histoire, mais aussi pour une recension des nombreuses significations du terme, cf. Frank E. Manuel (éd.), *Utopias and utopian thoughts*, Boston, Houghton Mifflin, 1966 ; Gilles Lapouge, *Utopie et civilisations*, Paris, Weber, 1973, pp. 13-4 ; Jean Servier, *L'Utopie*, Paris, P.U.F., 1979, 127 p. (« Que sais-je ? ») ; Raymond Trousson, *Voyage aux pays de nulle part*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979 (c1975), 296 p. ; Hans-Günter Funke, « L'évolution sémantique de la notion d'utopie en français », in Hinrich Hudde et Peter Kuon (dir.), *De l'utopie à l'uchronie. Formes, significations, fonctions*, Tübingen, G. Narr, 1988, pp. 19-38 ; Doyne Dawson, *Cities of the gods. Communist utopias in Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 23-25 ; Cosimo Quarta, *L'Utopia platonica. Il progetto politico di un grande filosofo*, Milano, Dedalo, 1993 (c1985), 304 p. ; Lyman Tower et Roland Schaer (dir.), *Utopie. La Quête de la société idéale en Occident*, Paris, Fayard, 2000, 368 p. (part. pp. 127-29) ; Adelin Charles Fiorato, *La Cité heureuse*, trad. de l'italien, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 271-73 ; Miriam Eliav-Feldon, « Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture », *Utopian Studies*, vol. 14, no. 2, 2002, pp. 191-93 ; Johann Michel, « Le paradoxe de l'idéologie revisité par Paul Ricoeur », *Raisons politiques*, no. 11, 2003 (août), pp. 149-72 ; Jean-Yves Lacroix, *L'Utopia de Thomas More et la tradition platonicienne*, Paris, Vrin, 2007, 448 p.

¹⁴ *Utopia, l'île de Nulle Part*. Le titre complet en latin est *De optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia*. L'ouvrage est paru en 1516, à Louvain, chez Thierry Martens.

par jour, où la propriété privée est bannie et où règnent l'égalité et la vertu.¹⁵ Dans le sillage de More, la forme littéraire utopique classique, associant récit de voyage et description d'une société idéale dans une géographie inexistante, se développa durant toute l'époque moderne, et au-delà.¹⁶ Car nombreux furent les auteurs qui s'essayèrent eux aussi à imaginer des « mondes meilleurs ». Nommons les plus célèbres : Anton Francesco Doni (*Il Mondo savio e pazzo*, 1552), Tommaso Campanella (*La città del Sole*, 1602),¹⁷ Francis Bacon (*Nova Atlantis*, 1624-1627),¹⁸ James Harrington (*La République d'Océana*, 1656), Denis Veiras [Vairasse] (*The History of the Sevarambians, Histoire des Sévarambes*, 1675-1677), Étienne-Gabriel Morelly (*Naufrage des îles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpaï*, 1753), Étienne Cabret (*Voyages et aventures du Lord William Carisdall en Icarie*, 1840), Edward Bellamy (*Cent ans après, ou L'an 2000*, 1888) et enfin William Morris (*News from Nowhere*, 1891). L'ambition de la plupart de ces écrivains utopiques était d'élargir le champ des possibles et leur exploitation. En prenant leurs distances par rapport au présent, en ayant recours à la fiction, ils participaient en fait d'une critique de l'ordre existant pour mieux le relativiser et, éventuellement, le réformer en profondeur. En ce sens, les descriptions idylliques que ces auteurs proposaient visaient à convaincre leurs lecteurs que d'autres réalités, que de meilleurs gouvernements étaient possibles.¹⁹

Cela dit, on constate aujourd'hui, parmi les spécialistes du genre utopique, un certain embarras devant l'inclusion ou l'exclusion de telle ou telle œuvre dans le domaine de l'utopie. Pour certains auteurs, tels qu'Isabelle Constant, les limites imposées par une définition trop restreinte de

¹⁵ Si More fut l'inventeur du nom « Utopie » et fut le prédécesseur de toutes une série d'utopies classiques, Raymond Trousson relève que Platon, avec la *République*, est, rétrospectivement, le véritable créateur du genre utopique (cf. *Voyages aux pays de nulle part...*, p. 33).

¹⁶ La forme francisée « utopie » est attestée chez Rabelais dès 1532 : il réutilise le terme comme toponyme : c'est sur le royaume d'Utopie que règne Gargantua.

¹⁷ Une version latine (*Civitas Solis*) fut écrite en 1613-14 et publiée à Francfort en 1623. L'original italien, lui, ne parut à Modène qu'en 1904 (éd. Edmondo Solmi).

¹⁸ Francis Bacon, *New Atlantis : a Work unfinished*, Londres, 1627 ; une version latine (*Nova Atlantis*) fut auparavant publiée en 1624.

¹⁹ Le genre littéraire éterné par More se diversifia surtout à partir du XIX^e siècle, lorsqu'il connut l'essor de ce que Marx a appelé le « socialisme utopique », incarné par des auteurs tels que Robert Owen, Charles Fourier et Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon, qui promouvaient une société égalitaire, harmonieuse et fraternelle.

l'utopie ne suffisent pas pour englober toutes les utopies.²⁰ Le nombre de termes qui ont dû être inventés pour sous-classifier les utopies (Cocagne, âge d'or, dystopie, contre-utopie, eutopie, utopie satirique ou critique, etc.) démontre clairement l'insuffisance de la définition quand elle est trop étroite.²¹ Or, à ne s'en tenir qu'aux œuvres canoniques de More ou de Bacon et à leurs caractéristiques désormais statiques pour délimiter le genre tout entier, on risque malencontreusement d'exclure des textes (inédits ou plus anciens) dont l'esprit a tout à voir avec une authentique utopie. « Alors que l'utopie a été circonscrite de la période de la Renaissance à la naissance du capitalisme et prononcée éteinte par beaucoup de ses critique à partir des dystopies de la deuxième moitié du vingtième siècle, de nouvelles directions de l'utopie qui ne coïncidaient pas nécessairement avec l'ancienne définition voyaient le jour. »²² En réalité, c'est l'acception du terme d'utopie qui doit devenir plus ouverte, car l'utopie s'est manifestée, selon Miguel Absensour, sous différentes formes au cours de l'histoire, le plus souvent variées, « de sorte que l'Utopie de Thomas More n'est pas à ce qu'il nous semble le seul modèle autorisé, valide. »²³ L'utopie, effectivement, a fait tous les métiers et s'est glissée dans toutes les formes d'écriture, que ce soit « comme projet de société ou comme modèle institutionnel, comme genre littéraire ou comme fable, comme fiction ou comme quête du mythe »²⁴ et finalement comme expression de la domination totalitaire. Mais alors, avec cette multiplicité d'occurrences, comment définit-on l'utopie, ou plutôt quels critères allons-nous en retenir pour servir au présent travail ? Nous avons déjà donné la définition traditionnelle de l'utopie ; il nous faut maintenant en venir à une caractérisation

²⁰ Isabelle Constant, *Les Mots étincelants de Christiane Rochefort, langages d'utopie*, Amsterdam/Atlanta, GA, Rodopi, 1996, p. 9.

²¹ Mentionnons le strict recensement des caractères généraux du genre utopique que fait par exemple Raymond Trousson dans *Voyages aux pays de nulle part*, qui retient ainsi l'insularisme, l'agencement mathématique, le bonheur réalisé, etc., mais qui exclue de l'utopie les « genres apparentés » qui n'entrent pas dans ces catégories. Sur cette question des genres apparentés, cf. Raymond Trousson, *D'utopie et d'utopistes*, Paris, L'Harmattan, 2000, 233 p.

²² Isabelle Constant, *Les Mots étincelants de Christiane Rochefort...*, p. 8.

²³ Sonia Dayan-Herzbrun, Anne Kupiec et Numa Murard, « L'homme est un animal utopique. Entretien avec Miguel Absensour », *Mouvements*, nos. 45-46, 2006 (mai-août), p. 78.

²⁴ Boutros Boutros-Ghali, Michèle Riot-Sarcey, Alain Touraine, Jacques Attali, Collectif, *Les utopies, moteurs de l'Histoire ? Les Rendez-vous de l'Histoire, Blois 2000*, Nantes, Pleins Feux, 2001, p. 8.

plus ample que l'on puisse appliquer aux écrits de Bossuet, de Jurieu et de Bayle.²⁵ Car, soulignons-le, ceux-ci ne s'apparentent en rien au genre classique du récit utopique, évoquant un monde parfait et idyllique qui n'existe pas.²⁶

Pour les fins de notre étude, au lieu du pays imaginaire où règne un gouverneur admirable sur un peuple heureux,²⁷ nous retenons le sens métonymique de l'utopie, à savoir la proposition tout court d'une société ou d'un gouvernement modèle, idéal.²⁸ Et pour caractériser l'utopie de façon générale, nous utilisons la définition englobante à laquelle est parvenue Ruth Levitas, qui nous résume aussi ce vers quoi elle tend : « l'expression du désir d'une meilleure manière d'être. »²⁹ Notons aussi que l'utopie peut être aussi un système d'idées qui crée une « distance entre ce qui est et ce qui doit être. [Elle] propose de nouveaux horizons d'attente aux sociétés (en théorisant, par exemple, une répartition plus juste du pouvoir et des richesses), mais sans nécessairement réaliser l'ensemble de ses potentialités. »³⁰ La démarche utopique est avant tout quête de la société heureuse.³¹ Cette aspiration est déjà présente chez le Platon de la *République*, à travers le rôle dévolu aux institutions, à la pédagogie, à la morale et au mythique Législateur. Mais l'utopie de la conservation existe aussi,³² car l'utopie n'équivaut pas nécessairement à l'*émancipation* : elle présente le plus souvent cette caractéristique lorsqu'elle émane de dominés

²⁵ Il reste que ce flottement que nous retrouvons dans la littérature spécialisée quant à une définition constante de l'utopie est certainement une chance pour nous, en ce sens qu'elle nous permettra de nous constituer une définition qui soit parfaitement ajustée à ce que les trois auteurs sur lesquels nous nous penchons ont pu écrire.

²⁶ S'il fallait que l'utopie ne se limite qu'à un monde irréel, en dehors du temps et peuplé de créatures au nom bizarre, notre étude s'achèverait ici, et chacun de retourner dans sa maison, puisque – comme nous le verrons – aucun de nos auteurs ne respecte les canons du genre.

²⁷ C'est là le sens primitif, traditionnel.

²⁸ À la rigueur, suite à mon analyse, toute entreprise politique pourrait être perçue comme utopique puisqu'elle comporte toujours une part d'idéalisme, d'irréalisme et d'inachèvement.

²⁹ « Utopia is the expression of the desire of a better way of being. [...] It allows for the form, function and content to change over time. » Ruth Levitas, *The Concept of Utopia*, New York, Philip Allan, 1990, p. 8, cité par Isabelle Constant, *Les Mots étincelants de Christiane Rochefort...*, p. 8.

³⁰ Johann Michel, « Le paradoxe de l'idéologie revisité par Paul Ricoeur... », pp. 163-64.

³¹ Si nous prolongions cette réflexion, nous pourrions aussi ajouter que tout idéal en tant que tel est proche de l'utopie. Car un idéal qui vient à se concrétiser (éventuellement) dans la réalité cesse alors d'être un idéal : la réalité ayant cette faculté de le mutiler et de le transformer au gré des acteurs humains, sociaux, économiques, politiques, etc., qui en prennent possession.

³² Nous donnons l'exemple du Norvégien Knut Hamsun qui, dans son *Éveil de la glèbe* (1917), dénonce l'urbanité, l'industrie, le capitalisme et l'argent, tandis qu'il plaide pour l'autarcie et le paysan isolé des marches du Nord. Cf. Horst Bien, *Werke und Wirkung Knut Hamsuns. Eine Bestandsaufnahme*, Leverkusen, Literaturverlag Norden/Mark Reinhardt, 1990, 80 p. Dans le même ordre d'idées, il nous faut également considérer les réflexions de Mario Vargas Llosa sur l'écrivain péruvien José María Arguedas dans son essai intitulé : *L'utopie archaïque*. José María Arguedas et les fictions de l'indigénisme (Paris, Gallimard, 1999 [c1996], 402 p.).

ou de minoritaires.³³ L'utopie peut prôner aussi un retour au passé, voire la préservation, ou la sublimation, de l'ordre socio-politique existant.

Toujours est-il que le pouvoir d'imaginer l'utopie « passe par la possibilité de la concevoir dans la vie de tous les jours. »³⁴ Une utopie a une destination pratique, vers une nouvelle *topie* (une nouvelle figure du réel). Elle doit contribuer, participer à l'utilité collective. Ce n'est donc pas, entre autres, une simple spéculation théologique. Elle n'en est pas moins intimement liée à la notion de Vérité, ou du moins à celle de certitude (morale, religieuse, rationnelle, etc.).³⁵ Et ce dernier point est fondamental pour notre étude, comme nous le verrons plus loin.

Exposition du sujet : la vision de la France de Louis XIV au moment de la Révocation de l'édit de Nantes (1685)

L'objet de cette étude est la vision de l'édit de 1685 par trois auteurs : Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), évêque catholique, prédicateur, théologien et écrivain ; Pierre Jurieu (1637-1713), ministre réformé, théologien et pamphlétaire prolifique ; et enfin Pierre Bayle (1647-1706), philosophe, théologien et journaliste, également de confession réformée. Nous constaterons comment un événement comme la Révocation de l'édit de Nantes a pu susciter chez eux des propositions socio-politico-religieuses utopiques.

Par l'édit de Fontainebleau, du 17 octobre 1685,³⁶ Louis XIV révoqua l'édit octroyé par son grand-père Henri IV en 1598. Cette décision tragique intervint après un quart de siècle³⁷ de

³³ Sonia Dayan-Herzbrun, Anne Kupiec et Numa Murard, « L'homme est un animal utopique... », p. 76.

³⁴ Isabelle Constant, *Les Mots étincelants de Christiane Rochefort...*, p. 8.

³⁵ Cf. Lise Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, Genève/Paris, Droz, 1989, pp. 7, 9, 11, 174.

³⁶ L'enregistrement au Parlement est du 22 du même mois.

³⁷ On remonte ici au début du règne personnel de Louis XIV (1661). Il faut dire ici que les marques d'hostilité envers les réformés français ne débutèrent pas spécifiquement à cette époque (il faut remonter pour cela aux édits d'Alès et de Nîmes de 1629). L'avènement de Louis XIV fut néanmoins l'occasion d'un certain durcissement à l'encontre de la « Religion prétendue réformée » (R.P.R.) Nous pouvons également dire avec Jacques Solé (*Les origines intellectuelles de la Révocation de l'édit de Nantes*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1997, p. 47) que « l'atmosphère de la Révocation couronnait... un siècle de controverses haineuses. Elle retrouvait, en sa violence, désespérée, le climat de lutte totale qui avait marqué l'époque des guerres civiles. »

persécutions et de pressions de toute nature, allant crescendo,³⁸ exercées sur les protestants français pour les pousser à se convertir au catholicisme. Les Églises Réformées de France (E.R.F.) avaient eu à évoluer longuement entre les bornes de la tolérance étroite,³⁹ affligées au passage de mille et une petites persécutions « légales », mais ayant au moins la consolation d'être encore protégées dans leur existence par un édit qui, il est vrai, était de plus en plus bafoué et vidé de toutes ses dispositions. Puis à partir de 1680 les fidèles de la R.P.R. (religion prétendue réformée) connurent les affres de la répression violente. En effet, les tristement célèbres dragonnades et les abjurations massives qu'elles provoquèrent achevèrent d'éprouver une communauté désormais marginalisée au sein du corps social et privée de ses lieux de culte. Considérant l'édit de Nantes comme vide de sens en vertu de la fiction selon laquelle il n'y avait plus de protestants en France, Louis XIV mit un terme à une expérience de coexistence confessionnelle qui faisait de la *Fille aînée de l'Église* une exception parmi les nations catholiques. Désormais, de par l'édit de révocation, la France serait toute catholique.

Proclamé dans tous les pays et terres d'obédience française, l'édit de Fontainebleau n'était motivé par autre chose que de restaurer l'unité religieuse du royaume, c'est-à-dire le monopole exclusif de la « religion du roi » : « c'était l'unité, la traditionnelle, la médiévale unité qui était recherchée », pourrions-nous ici ajouter.⁴⁰

Suprême démonstration de l'absolutisme⁴¹ niveleur à l'honneur sous le Roi-Soleil, la Révocation fut le fruit d'une intolérance revendiquée, celle-là même qui, tout au long du XVII^e siècle, avait conduit le clergé gallican à réclamer sans cesse la fin de l'édit de Nantes et les

³⁸ Surtout durant les sept dernières années de l'Édit de Nantes.

³⁹ La période dite d'application de l'édit à la rigueur, qui commence avec le règne personnel, et à laquelle succédera au début des années 1680 une phase de mesures plus violentes qui culminera au moment où l'édit de Fontainebleau sera promulgué.

⁴⁰ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 51.

⁴¹ Ce mot n'est apparu que bien après le Grand Siècle. Le concept d'« absolutisme » n'a été créé qu'au XIX^e siècle, plus précisément « au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle » (Fanny Cosandey et Robert Descimon, *L'absolutisme en France. Histoire et historiographie*, Paris, Seuil, 2002, p. 11). Sur l'invention du terme, cf. Richard Bonney, *L'absolutisme*, Paris, P.U.F., 1989, 128 p., (« Que sais-je ? »). Il a alors principalement servi à entériner la rupture de la Révolution française avec l'Ancien Régime.

ministres protestants, sa perpétuation. Au-delà de la controverse entre théologiens ennemis, la Révocation fut le triomphe du droit du plus puissant (il est difficile ici d'ignorer l'image du « dragon missionnaire » : « Qui peut me résister est bien fort ! »).⁴² De même représente-t-elle l'archétype, à nos yeux, d'une façon maintes et maintes fois répétée dans l'histoire de mettre fin à une dualité, qu'elle soit religieuse ou autre.

En fait, le problème que l'édit de révocation voulut solutionner entièrement et définitivement était par-dessus tout celui de l'Autre. La monarchie, qui avait cause liée avec la hiérarchie ecclésiastique catholique, entendit résoudre l'antagonisme catholiques-protestants en cherchant à faire disparaître la confession minoritaire, perçue comme une altérité intolérable.⁴³ En cela, cet épisode de l'histoire de France illustre bien la difficulté posée par l'existence de l'Autre et de la religion qu'il professe. L'Europe d'Ancien Régime, en effet, n'ignorait pas son existence : le Juif, l'Infidèle, le Vaudois, l'Hérétique, le Papiste dans les États protestants, etc. Car l'Autre dérangeait – et dérange encore d'ailleurs. Face à lui, il était bien difficile d'adopter une position neutre.⁴⁴

Or, l'homme du XVII^e siècle, que ce soit celui de l'élite socio-religieuse ou bien le simple sujet, vivait dans une société qui croyait fermement en l'universalité de ses normes religieuses, sociales, culturelles et politiques. Seulement, ces normes variaient au gré des frontières et des groupes d'appartenance. Le principe est facile d'entendement : l'attitude à l'égard de l'Autre est fréquemment reliée à la définition du *Nous* adoptée par les sujets⁴⁵ – ce qui se traduit d'ordinaire par un biais de favoritisme pour les siens, voire par l'intransigeance et le refus du pluralisme.

⁴² Voyez la gravure satirique représentant les dragonnades dans les Cévennes : « Nouveaux missionnaires envoyez par ordre de Louis Le Grand » : <http://saint-pons-de-thomieres.pagesperso-orange.fr/riols-edit-nantes.html>.

⁴³ Voir à ce titre tout le chap. V de l'ouvrage d'Élisabeth Labrousse (« Une foi, une loi, un roi ? ». *Essai sur la révocation de l'Édit de Nantes*, Genève / Paris, Labor et Fides / Payot, 1985) consacré aux fondements idéologiques de l'intolérance active ; cf. égal. Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Hachette, 1999 (c1978), p. 64 ; Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, pp. 14, 20, 25, 54-55 ; John R. Bowlin et Peter G. Stromberg, « Representation and Reality in the Study of Culture », *American Anthropologist*, vol. 99, 1997 (1), pp. 123-24.

⁴⁴ La neutralité ou la tolérance étaient alors obscènes. Cf. Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994 (c1955), (« Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité »), pp. 6 et suiv.

⁴⁵ Maria Jarymowicz, « Soi social, différenciation Soi/Nous », in Colette Sabatier et alii., *Identités, acculturation et altérité...*, p. 37.

L'intolérance, de fait, est une réaction à la menace identitaire, au choc culturel ou aux conflits de valeur.⁴⁶

En somme, la Révocation fut une réponse d'exclusion⁴⁷ : on ne pouvait souffrir, « tolérer », le « venin de l'hérésie ».⁴⁸ 1685 incarna une solution violente au problème de l'altérité, la solution que préconisait l'époque. Car l'édit de Nantes n'avait jamais été pleinement accepté. Une telle chose – la cohabitation de la Vérité et de l'Erreur – continuait d'être inadmissible pour des gens convaincus qu'à un État devait correspondre une seule religion, la Vraie. Or, il s'en trouvait parmi eux qui conseillaient le roi dans son gouvernement du royaume (dont Bossuet). Pour eux, ce qui avait été édicté en 1598 n'était qu'un sursis avant le règlement final de la question. L'édit d'Henri IV n'attendait qu'à être mis en cause. Et il n'est certes pas hasardeux d'affirmer qu'en leur for intérieur, les ordonnateurs de la Révocation⁴⁹ ont certainement agi de la sorte parce qu'ils croyaient qu'ainsi ils servaient bien leur Dieu.

Il va sans dire que la Révocation affecta profondément nos auteurs : aussi l'ont-ils évaluée et commentée en fonction de leur appartenance religieuse mais également par rapport à leurs propres opinions théologiques et politiques. Alors qu'elle fut approuvée par Bossuet, elle fut honnie et décriée à la fois par Bayle et par Jurieu. Toute la carrière intellectuelle de nos auteurs fut marquée au fer rouge des relations interreligieuses et se structura autour de la répression du

⁴⁶ Colette Sabatier et alii, *Identités, acculturation et altérité...*, p. 7.

⁴⁷ « Cette intransigeance, qui nous étonne, était partagée par la plupart des catholiques du XVII^e siècle, comme par leurs pères du XVI^e siècle. Ils ne voyaient là aucune contradiction avec l'amour prêché par l'Évangile. Au contraire, ce dernier vise d'abord à assurer le salut des âmes et implique donc, à l'égard des hérétiques qui compromettent leur salut éternel et celui des autres, la plus grande sévérité. De cette position théorique ne découlait pas nécessairement un comportement concret d'élimination des protestants. Sur le terrain, l'affaire était plus nuancée et les situations dépendaient du rapport de forces des communautés, de la conjoncture économique, des stratégies matrimoniales du pouvoir, etc. Ce qui n'empêchait pas chaque clan d'avoir ses fanatiques, ses tièdes et ses iréniques. Pourtant le milieu catholique qui porta et soutint la réforme tridentine témoignait, généralement, une virulente hostilité au calvinisme français. » Gabriel Audisio, *Les Français d'hier*, tome II, *Des Croyants, XV^e-XIX^e siècle*. Paris, Armand Colin, 1996, p. 383.

⁴⁸ Selon l'expression reprise par Bernard Dompnier dans *Le venin de l'hérésie : image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*, Paris : Le Centurion, c1985, 277 pages, (« Chrétiens dans l'histoire »).

⁴⁹ L'édit de Fontainebleau fut contresigné par le chancelier Michel Le Tellier.

protestantisme français sous le règne de Louis XIV.⁵⁰ Celle-ci eut même des conséquences directes dans la vie de Jurieu et de Bayle : parce que calvinistes français, ils durent fuir en Hollande au début des années 1680. Mais cela ne les réduisit pas pour autant au silence puisque, à l'instar de bon nombre de leurs coreligionnaires établis au Refuge,⁵¹ ils continuèrent, bien à l'abri, de faire entendre leur voix et de faire connaître leurs positions qui, si elles réprouvent toutes deux la décision politique de Louis XIV, diffèrent grandement l'une de l'autre, comme nous le montrerons. Jurieu et Bayle eurent ainsi en commun la caractéristique, peu fréquente dans le XVII^e siècle protestataire – du moins en France – d'être les signataires de textes critiques et d'être en même temps des victimes de ce qu'ils critiquèrent, en l'occurrence la Révocation.⁵²

Bref, à partir d'une réalité objective telle qu'ils la comprennent, telle qu'ils la ressentent, la louent ou la dénoncent, chaque auteur tente de se représenter ce qui se passe. Puisque nul ne peut s'abstenir de prendre quelque parti, il doit se référer à quelque système d'explication qui n'est jamais purement abstrait, dans lequel finalement il met une grande proportion de lui-même. Mais ce n'est pas tout : Bossuet, Jurieu et Bayle nous font également part de leur idéal. Chez chacun d'eux, en effet, se trouve une construction de nature utopique destinée à la France louis-quatorzienne que nous voyons intimement associée au regard posé sur la Révocation de l'édit de Nantes. Nous pouvons dire utopie, car tous trois ont positionné leurs idées, notamment, dans le

⁵⁰ Dans les lettres de Pierre Bayle à sa famille, de nombreux passages commentent avec une certaine lucidité, mais aussi avec tristesse, les Arrêts successifs du Conseil du Roi qui étranglent de plus en plus le protestantisme français, que ce soit dans ses institutions ou bien dans la personne des fidèles. On s'aperçoit que déjà Bayle, à l'orée des années 1680, semble pressentir le pire. À son frère Jacob Bayle, le 29 mai 1681, il écrit : « Les affaires de nos Églises s'empirent de jour en jour et il n'y a point de doute qu'on a juré notre perte dans le Conseil du Roi ». Dans la même lettre, Bayle mentionne les premières dragonnades, appelées ici « missions », en Poitou. Citons encore, toujours à Jacob, le 13 septembre 1681 : « Les violences continuent dans le Poitou et causent des révoltes très nombreuses ; il y a plus de quinze ou seize mille âmes qui ont changé de Religion dans cette province, mais ce sont des changemens qu'on arrache à force de maltraiter les personnes d'une manière inouïe. On a commencé la même chose dans la Xaintonge et on va encore plus loin en fait de violences que dans le Poitou ; de là, on passera en Guyenne et en Languedoc, et on parcourra tout le Royaume et par ce moyen, on nous exterminera de dessus la face de la terre dans ce Royaume, qui est le but que l'on se propose. Dieu qui préside sur tout est seul capable de nous délivrer » (Cité par Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, t. I, *Du pays de Foix à la cité d'Érasme*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963, pp. 164-65). À noter que le mot « exterminer » employé par Bayle n'avait pas nécessairement la signification hitlérienne que nous lui connaissons (« faire périr ») : à l'époque, on voulait dire par-là « faire disparaître des limites d'un territoire » (Le verbe français est à l'origine un emprunt savant au latin *exterminare* « chasser, bannir, rejeter »).

⁵¹ On désigne généralement par le nom de « Refuge » tous ces lieux d'exil (Genève, Provinces-Unies, Angleterre, Brandebourg, etc.) où vinrent s'établir les protestants français dans la foulée de la Révocation de Nantes.

⁵² Dinah Ribard et Nicolas Schapira, « À la recherche des écritures protestataires dans la France du XVII^e siècle. Du répertoire à l'action », *Genèses*, no. 64, 2006 (3), p. 147.

champ politique. Chez Bossuet et chez Jurieu, nous verrons même qu'il y a un lien étroit entre les composantes politique et théologique de leurs utopie, d'où le qualificatif de « théologico-politique »⁵³ qu'il nous est possible de leur accoler.

Brèves bio-bibliographies des auteurs étudiés

Bossuet

Jacques-Bénigne Bossuet,⁵⁴ surnommé l'Aigle de Meaux, ténor de l'art oratoire sacré et auteur de morceaux de bravoure rhétorique, fut un gardien farouche de l'orthodoxie catholique. Ce prélat, l'un des plus écoutés du royaume, mena parallèlement une vie de controversiste et de prédicateur passionné. Considéré de son temps comme le docteur⁵⁵ mais aussi la « voix » de l'Église de France,⁵⁶ Bossuet fut mêlé de près à toutes les questions doctrinales qui traversèrent le règne de Louis XIV. On peut dire de lui qu'il démontra sa vie durant une grande variété d'occupations qui, au total, représentèrent un labeur écrasant. C'était un travailleur acharné, *bossuetus aratro*, « bœuf habitué à la charrue », ainsi qu'on l'avait désigné.⁵⁷

⁵³ Ce terme appartient à l'univers de la politologie des religions et concerne les pratiques religieuses ayant spécifiquement un contenu et un message politiques, notamment le point de vue de la religion sur les modes de gouvernance, le pouvoir, l'autorité politique, l'État, etc. Cf. Miroljub Jevtic, « Theoretical Relationship between Religion and Politics », *Indian Journal of Political Science* (IJPS), vol. 70, 2009 (2), pp. 409-418. La théologie politique a été également l'objet de recherches approfondies par l'historien médiéviste Ernst Kantorowicz (*Les deux corps du Roi*, Paris, Gallimard, 1989, 643 p.) et le philosophe Eric Voegelin (*Les religions politiques*, Paris, Cerf, 1994, 123 p., [« Humanités »]).

⁵⁴ Parmi les travaux consacrés à l'évêque que les dernières décennies nous ont légués, nous mentionnons ceux du grand historien du catholicisme Jacques Le Brun (*Bossuet*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, 142 p., [« Les écrivains devant Dieu »] ; *Les Opuscules spirituels de Bossuet. Recherches sur la tradition nancéienne*, Nancy, Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université de Nancy, 1970, 143 p. ; *La spiritualité de Bossuet*, Paris, Klincksieck, 1972, 816 p., rééd. remaniée et augmentée, 2002, sous le titre *La spiritualité de Bossuet prédicateur*). Monique Cottret et Christian Lazzeri nous rapportent en détails quelle était la conception de Bossuet des rapports entre pouvoir politique et pouvoir ecclésial (Cottret, « Raison d'État et politique chrétienne entre Richelieu et Bossuet », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français*, 1992 (oct.-déc.), pp. 515-536 ; Lazzeri, « "L'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie." Politique religieuse de Bossuet et de Pascal », *Revue de théologie et de philosophie*, 133, 2001 (3), pp. 357-376). La plus complète des études « sérieuses » sur la pensée ecclésiologique de l'évêque de Meaux demeure celle d'Aimé-Georges Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, Cerf, 1953, 792 p., (« Unam Sanctam » : 24). Pour sa part, Hermann Tüchle a évalué avec clairvoyance l'attitude de Bossuet dans les discussions sur l'unité intra-chrétienne, dans un premier temps durant les années 1655 et suivantes, et dans un deuxième temps à partir de 1691 (dialogue avec Gottfried Wilhelm Leibniz) : L.-J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles (dir.), *Nouvelle histoire de l'Église*, t. III, *Réforme et Contre-Réforme* (par H. Tüchle et alii), Paris, Seuil, 1968, pp. 303 et suiv. Citons aussi le court article de François Laplanche qui situe de façon concise la notion de tradition et d'authenticité chez Bossuet (Laplanche, « La "Réunion des protestants" : de Bossuet à Richard Simon », in Collectif, *Homo Religiosus : autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, pp. 400-406).

⁵⁵ Il fut vraiment jusqu'à sa mort, par son exacte théologie mais aussi par son zèle implacable, « le chef autorité de l'Église de France, que [consultèrent] et [suivirent] les archevêques, les cardinaux, les prélats grands seigneurs, jaloux parfois de ce talent qui [écrivait] leur naissance » (Gustave Lanson, *Bossuet*, 3^e éd., Paris, Lecène, 1891-94, p. 4).

⁵⁶ Bernard Velat, introduction à : Bossuet, *Œuvres*, éd. B. Velat et Y. Champailier, Paris, Gallimard, 1961, (« Bibliothèque de la Pléiade »), p. xxi.

⁵⁷ Ce sont les camarades de Bossuet au collège jésuite de Godrans, à Dijon, qui, remarquant sa constance, eurent l'idée de ce calembour. Cf. Alexandre Reaume, *Histoire de Jacques-Bénigne Bossuet et de ses œuvres*, t. I, Paris, Louis Vivès, 1869, p. 16.

Non seulement soucieux de l'encadrement spirituel de ses ouailles, mais encore inquiet du salut des « hérétiques », damnés pour leur résistance « opiniâtre », Bossuet rompit de nombreuses lances avec les réformés français.⁵⁸ Il se frotta souvent avec les meilleurs chantres de la confession adverse,⁵⁹ dont Pierre Jurieu, avec qui l'évêque polémiqua rudement et longuement sur à peu près tous les sujets qui divisaient les deux Églises, mais aussi sur des matières de politique et de gouvernement.⁶⁰ Bossuet fut un inlassable défenseur de l'ordre établi et de la tradition catholique, en laquelle il avait une foi totale et inébranlable. Figure éminente de la Contre-Réforme, il le fut tout en étant un adversaire résolu de l'ultramontanisme du fait de son ardent gallicanisme.⁶¹

Nommé en 1669 à l'évêché de Condom, c'est en faisant travailler sa verve que Bossuet parvint à devenir le protégé de Louis XIV. Il ne fait aucun doute que la politique de grandeur poursuivie par ce monarque avait trouvé un terrain d'élection dans la prédication de l'évêque, malgré l'austérité morale de cette dernière : c'est ce qui permit la rencontre du Grand Roi avec le plus célèbre théoricien de l'absolutisme royal et de droit divin.⁶² Précepteur du Dauphin (1670-1681),⁶³ évêque de Meaux (1681-1704), il ne se contentait pas d'être simplement préoccupé par les problèmes politico-religieux de son temps : il n'était pas rare qu'il y intervînt directement. C'est lui qui rédigea la Déclaration des Quatre Articles adoptée en 1682 par l'assemblée extraordinaire du Clergé du royaume de France réunie au moment de l'affaire de la régale qui définissait les

⁵⁸ Cf. *Histoire des variations des Églises protestantes*, 1688.

⁵⁹ La carrière polémique de Bossuet a été bien étudiée par Alfred Rébelliau. Son ouvrage de référence, *Bossuet historien du protestantisme. Étude sur l'histoire des variations et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au XVII^e siècle* (Paris, Hachette, 1892, 602 p.), est encore aujourd'hui une excellente synthèse qui continue d'être citée par les spécialistes de l'évêque de Meaux en plus de fournir des renseignements bibliographiques précieux.

⁶⁰ Particulièrement dans le *Cinquième Avertissement aux Protestants*, 1690.

⁶¹ Cf. Richard F. Costigan, « Bossuet and the consensus of the Church », *Theological Studies*, vol. 56, 1995 (4), pp. 652-672.

⁶² Bossuet ne fut pas le seul à faire l'apologie de ce type de gouvernement ; d'autres en France le précédèrent dans cette voie, dont Guy Coquille (1523-1603), Jean Bodin (1529-1596), Cardin Le Bret (1558-1655), Charles Loyseau (1566-1627) et Gabriel Naudé (1600-1653), sans oublier Richelieu ou Louis XIV qui furent, en quelque sorte, les praticiens de l'absolutisme royal.

⁶³ À l'intention duquel il rédigea deux ouvrages majeurs qui nous seront utiles dans ce mémoire : le *Discours sur l'histoire universelle* (1681) et la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (1679, publ. en 1709).

« libertés » de l'Église gallicane.⁶⁴ Il donna également son avis dans l'affaire des cérémonies chinoises (à partir de 1697)⁶⁵ ; il mena la lutte contre le jansénisme des années 1690 ; il fit interdire les exégèses bibliques de Richard Simon⁶⁶ ; il tonna contre l'immoralité du théâtre (*Maximes et réflexions sur la Comédie*, 1694) et, avec des accents augustinien, sur les faiblesses de la nature humaine (*Traité de la concupiscence*, vers 1694).⁶⁷ Les dernières années de sa vie furent consacrées à écraser Fénelon⁶⁸ (*Relation sur le quiétisme*, 1698) et les effusions mystiques de Mme Guyon.⁶⁹

Bossuet est aujourd'hui partiellement négligé, victime sans doute de la désuétude dans laquelle l'éloquence est tombée de nos jours. Et c'est un tort, car l'auteur de l'*Exposition de la doctrine de l'Église catholique* (1671) fut une intelligence brillante et de surcroît une plume remarquable. Son œuvre écrite est colossale. Des quelques 140 écrits rédigés par lui de 1663 à 1704, 80 furent par les soins de l'auteur, tandis que de 7 à 8 le furent par son neveu, l'abbé Bossuet, plus tard évêque de Troyes.⁷⁰ Le reste, environ 42 œuvres, n'incluant pas les *Lettres* et les *Sermons*, l'a été de 1741 à 1789. Quelques éditions des œuvres complètes de Bossuet sont

⁶⁴ Déclaration établissant face aux prétentions du Saint-Siège les droits de l'Église de France.

⁶⁵ Bossuet « poussa assez énergiquement [notamment en écrivant au pape] pour obtenir [...] la condamnation des Jésuites à l'Assemblée du clergé de 1700 » (Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, thèse présentée à la Faculté des Lettres pour le Doctorat ès Lettres, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1932, 480 p. Document disp. en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/pinot_virgile/chine_et_formation_esprit_philo/pinot_chine.doc, cf. pp. 134 et suiv. de l'éd. électronique).

⁶⁶ L'*Histoire critique du Vieux Testament* de Richard Simon parut finalement en 1685 chez Reinier Leers à Rotterdam après qu'une première édition préparée en France en 1678 fut interdite de parution par la censure royale, sous la considérable influence de Bossuet. Cf. Jean-Louis Ska, « Richard Simon : un pionnier sur les sentiers de la tradition », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 97, 2009 (2), p. 307.

⁶⁷ Bossuet négligea de publier l'opuscule de son vivant. Le *Traité* parut seulement en 1731.

⁶⁸ François de Salignac de La Mothe-Fénelon dit Fénelon (1651-1715). C'est en 1699 que le pape Innocent XII donna un bref condamnant l'*Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure* (1697) de Fénelon. Auparavant, le Roi, la Sorbonne et l'épiscopat s'étaient déclarés pour Bossuet. Finalement Fénelon perdit son poste de précepteur du duc de Bourgogne avant d'être banni de la Cour : il dut même s'exiler quelque temps aux Pays-Bas espagnols (1700) puis se retira dans son archevêché de Cambrai (jusqu'à sa mort).

⁶⁹ Jeanne-Marie Bouvier de La Mothe-Guyon, appelée couramment Madame Guyon (1648-1717).

⁷⁰ À noter que nos différentes citations de Bossuet qui suivront dans ce mémoire sont toutes conformes à l'orthographe des éditions où elles sont puisées. Puisque nous utilisons différentes éditions – nous n'étudions pas qu'une seule œuvre de Bossuet –, il y a une certaine disparité dans l'orthographe, selon que l'édition est ancienne ou récente. Cette remarque vaut également dans le cas de Jurieu et de Bayle, que nous aborderons après Bossuet.

actuellement disponibles,⁷¹ sans compter les éditions partielles, parmi lesquelles nous incluons celle qu'ont donné Bernard Velat et Yvonne Champailier dans la collection *La Pléiade*.⁷²

Comme le souligne Jacques Le Brun, toutes les œuvres de Bossuet sont marquées par l'« enchantement des mots ».⁷³ Qu'elles aient au départ été destinées à être « dites », comme les *Panegyriques*, les *Sermons* ou les *Oraisons funèbres*, ou bien qu'elles aient seulement été écrites pour l'impression, comme les *Élévations à Dieu* ou l'*Histoire des variations*, on sent ici toute l'influence prise par l'art oratoire dans sa façon de se présenter à l'Autre. La langue de Bossuet est foncièrement orale : son rythme, sa sonorité et son style sont amples, ils ont le souffle du discours. Bossuet a su jouer avec virtuosité de toutes les images et de tous les sentiments, « prenant parfois un ton impétueux et personnel comme celui d'un visionnaire ou se perdant dans l'adoration ».⁷⁴

Outre ces considérations d'ordre formel, il nous faut savoir que la langue ne fut pas qu'un simple instrument de communication pour Bossuet. Son expérience religieuse passa aussi par le mot, par la parole pratiquée avec authenticité, sans détours, par un langage qui aujourd'hui pourrait nous paraître *ripoliné* (laqué).⁷⁵ Ce qui peut étonner au premier abord, c'est la simplicité avec laquelle il a choisi de s'exprimer : il veut traiter tout au long sans rien n'y laisser d'obscur, ce qui est la marque d'une prévoyance éminemment pastorale. La doctrine, Bossuet l'expose sans tricher avec les mots, sans reculer devant aucune explication, du moment qu'elle est conforme à la Tradition.⁷⁶ La flatterie lui semble un exercice contre-nature : c'est pourquoi on l'a vu si souvent dispenser des reproches lorsqu'il savait devoir les faire, fût-ce à Louis XIV lui-même. Et quand il avait à convaincre quelqu'un de la justesse de sa vision ou qu'il lui fallait défendre son Église, il

⁷¹ Comme par exemple les *Œuvres complètes de Bossuet*, éd. François Lachat, Paris, Librairie de Louis Vivès éd., 1862-1875, 31 vols. in-8°, que l'on trouve en ligne sur Gallica (Bibliothèque nationale de France : bnf.fr) : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb33986914m>.

⁷² Bossuet, *Œuvres*, éd. citée, 1093 p.

⁷³ Le Brun, *Bossuet*, p. 23.

⁷⁴ Bernard Velat, introduction à : Bossuet, *Œuvres*, éd. citée, p. xv.

⁷⁵ Cf. Jacques Le Brun (qui reprend les termes d'Alfred Loisy), *Bossuet*, p. 25.

⁷⁶ Bernard Velat, introduction à : Bossuet, *Œuvres*, éd. citée, p. xiv.

recourrait à toutes les ressources de la rhétorique, du lyrisme et de l'érudition, dans un juste respect des proportions et de l'équilibre que les classificateurs après-coup nommeront « classicisme ».⁷⁷ Bref, c'est par sa « parole volontaire » que cet évêque professait de bonne foi ce qu'il ressentait en lui-même : Dieu.⁷⁸ Nonobstant les arguments ou les preuves que Bossuet aura avancés tout ensemble en faveur de la Vérité, ce qui se dégage le plus de sa langue est son intime et ardente persuasion.⁷⁹

Jurieu

Sa vie et ses énergies, Pierre Jurieu les a consacrées au service du protestantisme européen et d'abord à celui du calvinisme français. Il n'y a de cohérence chez lui que dans ce dévouement entier et constant, « à chaque instant d'une histoire tragique et fertile en rebondissements. »⁸⁰ « Ce fait, nous dit Robin J. Howells, s'explique par ses origines, par la situation de sa communion, et par son tempérament de militant. »⁸¹ Fougueux et combattif, malgré certains débordements irrationnels que l'on peut attribuer à l'ampleur de la répression louis-quatorzienne envers la religion que l'on qualifiait de « prétendue réformée », Jurieu laissa derrière lui une somme considérable d'écrits. Émile Kappler⁸² a répertorié environ 73 œuvres imprimées, d'un style vif et brillant qui témoignent le plus souvent d'une vaste érudition malgré les visées ouvertement belliqueuses de leur auteur.⁸³

⁷⁷ *Ibid.*, p. ix ; Jacques Le Brun, *Bossuet*, p. 23.

⁷⁸ Bernard Velat, introduction à : Bossuet, *Œuvres*, éd. citée, p. xiv.

⁷⁹ Dans la *Conférence avec Claude*, Bossuet veut traiter tout au long et « sans y rien laisser d'obscur », une matière qui, à son avis, doit « faire catholiques tous ceux qui la sauront bien entendre » (cf. *X^e Réflexion sur un écrit de Claude*, in *Œuvres complètes de Bossuet*, éd. F. Lachat, Paris, L. Vivès, 1863 et suiv., t. XIII, p. 602).

⁸⁰ Élisabeth Labrousse, « Note sur Pierre Jurieu », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1978 (3), p. 285.

⁸¹ Robin J. Howells, introduction à : Pierre Jurieu, *Lettres pastorales*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, (« Protestantisme »), 1988, p. vii.

⁸² Émile Kappler, *Bibliographie critique de l'œuvre imprimée de Pierre Jurieu (1637-1713)*, Paris, Honoré Champion, 2002, 606 p., (« Vie des Huguenots », no. 19).

⁸³ Citons parmi les écrits de Jurieu : *Traité de la Puissance de l'Église* (1677) ; *Politique du Clergé de France* (1681) ; *Les Derniers Efforts de l'Innocence affligée* (1682) ; *Histoire du Calvinisme et celle du Papisme mises en parallèle* (1682), faisant réponse à l'*Histoire du Calvinisme* du père Maimbourg (1682) ; *Réflexions sur la cruelle persécution que souffre l'Eglise réformée de France* (1685) ; *Prejugez Legitimes contre le Papisme* (1685) ; *Le Vray Système de L'Eglise* (1686) ; *Le Tableau du socinianisme* (1690) ; *Traité de l'amour divin* (1700) ; *Histoire des dogmes et des cultes, bons & mauvais, qui ont été dans l'Eglise depuis Adam jusqu'à Jesus-Christ* (1704), etc.

Pierre Jurieu fut un « agitator »⁸⁴ et, à la vérité, tout le contraire d'un personnage pâle... « Il défend les siens » écrit Jean Delumeau.⁸⁵ Consacrant de prodigieux efforts à une guerre de pamphlets qu'il mena contre l'Église romaine et contre la monarchie louis-quatorzienne, il ne cessa de débattre avec des ressortissants de Rome parmi les plus fameux, orthodoxes comme Bossuet⁸⁶ ou jansénistes, comme Antoine Arnauld et Pierre Nicole.⁸⁷ Le pasteur se querella même avec certains membres de son propre parti, notamment Bayle, qu'il accusa d'indifférence et d'hétérodoxie.⁸⁸ Jurieu fut aussi l'un des premiers, avec l'anglais Gilbert Burnet disgrâcié par les rois Charles II et Jacques II et le réfugié français Jacques Basnage de Beauval à opposer une réponse péremptoire à l'*Histoire des variations des Églises protestantes* (1688) où l'Aigle de Meaux dénonçait les divisions du protestantisme, accusait ses faiblesses internes et glorifiait la pérennité de l'Église romaine.⁸⁹

Originaire de Mer, petite ville située entre Orléans et Blois, Jurieu est issu d'une lignée de pasteurs : en effet, son père (Daniel Jurieu), ses deux grands-pères (dont le renommé Pierre du Moulin) ainsi que deux de ses oncles étaient ministres du culte. Après avoir étudié dans les principales académies réformées en France, Saumur et Sedan, le jeune Jurieu compléta sa formation en Hollande et en Angleterre. Ordonné pasteur, il succéda à son père en 1661 (à Mer) ; plus tard il publia son premier ouvrage, *Examen du livre de la Reünion du Christianisme ou Traitté de la Tolerance en matiere de Religion : & de la nature, & de l'étenduë des points fondamentaux* (1671), avant d'être nommé professeur de théologie et d'hébreu et ministre ordinaire à Sedan

⁸⁴ Élisabeth Labrousse, « Note sur Pierre Jurieu... », p. 284.

⁸⁵ Jean Delumeau, in Pierre Jurieu, *L'accomplissement des prophéties* (1686), éd. par J. Delumeau, Paris, Imprimerie Nationale, 1994, (« Auteurs de l'histoire »), p. 10.

⁸⁶ *Préservatif contre le changement de religion*, 1680 ; *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone*, 1686-1689 ; *Traité de l'unité de l'Église*, 1688.

⁸⁷ *L'Esprit de Monsieur Arnauld*, 1684, dans lequel Jurieu fait une satire violente et personnelle contre ce grand adversaire janséniste ; *Le Vray Systeme de L'Eglise & la veritable Analyse de la Foy* (1686).

⁸⁸ *Des Droits des deux Souverains en matière de Religion* (1687) ; *Examen d'un Libelle, Contre la Religion, contre l'Etat & contre la revolution d'Angleterre* (1691), etc.

⁸⁹ Voir *infra* le chapitre 2 consacré à Bossuet pour les détails concernant les ouvrages de Jurieu, de Basnage et de Burnet rédigés en riposte à l'*Histoire des variations*.

(1674). Il y resta jusqu'à la suppression de cette académie par décision royale en 1681, puis s'expatria en Hollande. Durant cette dernière période, il fit paraître deux ouvrages qui contribuèrent à asseoir sa réputation de controversiste,⁹⁰ son *Traité de la dévotion*⁹¹ (1674), qui aida à le faire nommer à Sedan, et par la suite l'*Apologie pour la morale des Reformez* (1675). C'est à Rotterdam, entre la fin de 1681 et sa mort, en 1713, que Jurieu poursuivit l'exercice de son ministère en qualité de pasteur de l'église wallonne, qui l'avait déjà à plusieurs reprises sollicité. Il fut également professeur de théologie à l'École illustre de cette même ville, où il entra quasiment en même temps que Pierre Bayle, avec lequel il entrera éventuellement en conflit. Ses attaques persistantes à l'endroit de son collègue conduiront plus tard à le priver de sa chaire de professeur d'histoire (1693).

À Rotterdam commença également la « grande » période de Jurieu, tandis que la décennie 1680 fut aussi celle de la Révocation et du Refuge. Le ministre devint alors porte-drapeau du protestantisme français, activiste politique, prophète de la chute de l'Antéchrist, pasteur à distance de tous les fidèles laissés au pays, laudateur de la Glorieuse Révolution, agent du stathouder des Provinces-Unies et censeur de tous les réfugiés dont les positions différaient des siennes.⁹² Sa notoriété atteignit un sommet avec l'*Accomplissement des prophéties* (1686) et les théories politiques énoncées dans les *Lettres pastorales* de 1689. Jurieu était alors célèbre partout en Europe.⁹³ Par après, à partir des années 1690, son influence commença à décroître car l'évolution de la politique européenne à la suite des guerres de la Ligue d'Augsbourg et de la Succession d'Espagne (1688-1697, 1701-1714) de même que la stabilisation des exilés huguenots partout en

⁹⁰ « In his own time he was a prominent and controversial figure. He was recognized by French Catholics and Protestants alike as the latter's great champion. He had a tremendous following among the refugee "people", though much of the establishment (to which he himself belonged) was more ambivalent » (R. J. Howells, *Pierre Jurieu : Antinomian Radical*, Durham, University of Durham, 1983, p. 7).

⁹¹ Cet ouvrage, qui connut un grand succès, fut réédité vingt-deux fois.

⁹² R. J. Howells, *Pierre Jurieu : Antinomian Radical...*, p. 7.

⁹³ *Ibid.*, p. 8.

Europe rendirent une figure telle que Jurieu moins nécessaire au Refuge. Néanmoins, il continua d'être actif, par intermittence, jusqu'à sa mort en 1713.⁹⁴

Largement étudié par Élisabeth Labrousse,⁹⁵ par René Voeltzel⁹⁶ et par Robin J. Howells,⁹⁷ Jurieu a été réhabilité dans l'historiographie du protestantisme français : malgré des éloges aussi démesurés⁹⁸ que peu nombreux, le pasteur de Rotterdam avait jusqu'au milieu du XX^e siècle essuyé surtout de rudes charges⁹⁹. Grâce à ces nouvelles études l'historien peut mieux mesurer le « phénomène Jurieu » dans l'Europe de la fin du XVII^e siècle, celui d'un pasteur-théologien (qui n'avait pas peur d'intriguer ni d'agir en inquisiteur) et qui entretenait un véritable réseau protestant pan-européen. C'est encore une fois Élisabeth Labrousse qui a analysé avec le plus de justesse les relations d'abord amicales puis ombrageuses entre les deux principaux représentants du Refuge hollandais, le foyer le plus vivant de l'« intelligentsia » des Refuges huguenots. Car Bayle et Jurieu se sont querellés non seulement sur des points de doctrine mais encore sur leur conception respective de la liberté de conscience, sur l'appartenance au parti réformé français et sur la tactique politique à adopter face à la France toute catholique de l'édit de Fontainebleau.

Bayle

Lui aussi fils et frère de pasteurs protestants, Pierre Bayle a été profondément marqué par une éducation familiale unissant « exacte piété » réformée et « moralisme sévère », si ce n'est

⁹⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁹⁵ « Les idées politiques du Refuge : Bayle et Jurieu », article publié en allemand dans *Aufbruch zur Moderne, Politisches Denken im Frankreich des 17. Jahrhunderts*, München, Paul List, 1974, pp. 114-177, publié pour la première fois en version française dans Élisabeth Labrousse, *Conscience et conviction. Études sur le XVII^e siècle*, Paris, Universitas ; Oxford, Voltaire Foundation, 1996, pp. 159-191 ; « Le Refuge hollandais, Bayle et Jurieu », *XVII^e siècle*, 1967 (76-77), pp. 75-93 ; « Note sur Pierre Jurieu... », pp. 277-297 ; « Pierre Jurieu », *Annuaire de l'École des Hautes Études*, 4^e section, 1978-1979 (111), pp. 693-705.

⁹⁶ *Vraie et fausse Église selon les théologiens protestants français du XVII^e siècle*, Paris, P.U.F., 1956, 181 p., (« Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses » ; 44).

⁹⁷ *Pierre Jurieu : Antinomian Radical*, Durham, University of Durham, 1983, 90 p. ; « "The World Upside-Down" : populism and providence in the *Lettres pastorales* of Pierre Jurieu », *Proceedings of the Huguenot Society*, vol. 24, 1988 (6), pp. 493-507 ; « Jurieu in dialogue : La Politique du clergé and Pascal's *Lettres provinciales* », in Michelle Magdelaine et alii, *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, Paris, Universitas / Oxford, Voltaire Foundation, 1996, pp. 525-533 ; article : Jurieu, Pierre, in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3^e éd., Oxford, 1997, p. 914.

⁹⁸ Voir le *Nouveau dictionnaire historique et critique pour servir de supplément ou de continuation au Dictionnaire historique et critique de Mr. Pierre Bayle* par Georges Jacques de Chauffepié, Amsterdam, Chatelain, 1750-1756.

⁹⁹ Entre autres celle des frères Haag dans l'article « Jurieu » de *La France protestante*, 1846-1859, t. VI, Genève, Slatkine Reprints, 1966.

« rigorisme ».¹⁰⁰ Calviniste converti au catholicisme, puis revenu définitivement à la foi protestante,¹⁰¹ féru de philosophie cartésienne, d'histoire du christianisme et de théologie, il se réfugia aux Provinces-Unies au début des années 1680. Il occupe dans la tradition culturelle française le « créneau » d'un « intellectuel » membre de la République des Lettres, cherchant constamment à satisfaire une curiosité insatiable aiguillonnée par son désir d'une connaissance universelle et rigoureusement exacte. Situé à mi-chemin entre la Réforme et le mouvement des Lumières, c'est-à-dire qu'il réunissait le respect du sentiment religieux et le désir de se servir de la raison, il s'efforça toute sa vie d'échapper aux outrances confessionnelles et à l'esprit partisan par la connaissance minutieuse et profonde de l'histoire de l'humanité. Et s'il attaqua l'Église romaine, ce fut pour dénoncer les sophismes historiques, les contradictions dogmatiques et la superstition qu'il y percevait, ce qui ne l'empêchait pas d'ailleurs de dénoncer les préjugés dont pouvaient se rendre coupables à l'occasion les gens de sa propre confession. En ceci, il annonçait vraiment les Lumières voltairiennes.

Pierre Bayle exige de celui qui l'aborde une lecture soutenue. Comme le note Élisabeth Labrousse : « Tour à tour, [il] parle le langage d'un théologien calviniste, d'un pamphlétaire huguenot, d'un disciple de Malebranche ou d'un fils spirituel d'Érasme, de Montaigne et de Naudé. De ces éléments si variés qu'il accueille également, Bayle n'élabore aucune synthèse systématique [...]. »¹⁰² Cela pourrait expliquer le fait qu'il n'ait pas toujours été compris de la même façon par les représentants des Lumières et les historiens des XIX^e-XXI^e siècles. Ainsi la seule pensée rationaliste de Bayle, analytique et critique, a suscité une lecture assez étroite de son

¹⁰⁰ Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, t. I, *Du pays de Foix à la cité d'Érasme...*, pp. 59-60.

¹⁰¹ En 1669, Bayle entre au collège jésuite de Toulouse et se convertit, sincèrement semble-t-il, à la « religion du Roi ». Après dix-sept mois, il abjure et revient à la foi de ses pères : relaps, il doit alors s'exiler quelque temps à Genève. Il reviendra plus tard en France sous le nom de Bêle et travaillera comme précepteur dans diverses familles, notamment à Rouen, avant de se retrouver à l'Académie calviniste de Sedan où il sera nommé professeur de philosophie (1675-1681).

¹⁰² Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, t. II, *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1964, p. x.

œuvre par les philosophes du XVIII^e siècle¹⁰³ ; ceux-ci, voyant uniquement en lui leur précurseur et rien d'autre, ont fait prévaloir durablement l'image d'un Bayle sceptique et destructeur de la religion.¹⁰⁴ Encore de nos jours quelques universitaires, pour la plupart italiens,¹⁰⁵ le plus intéressant parmi eux étant sans doute Gianluca Mori,¹⁰⁶ privilégient les influences de la sédition camouflée des libertins érudits, du malebranchisme radical et du crypto-spinozisme qui s'exercèrent sur Bayle.¹⁰⁷ Ils continuent donc de le regarder avant tout comme un pionnier des Lumières, voire comme un « athée stratonicien ».¹⁰⁸

D'autres spécialistes refusent cependant cette catégorisation de Bayle.¹⁰⁹ Pour eux on a certainement tort de sous-estimer le rôle capital de l'influence calviniste et de l'expérience religieuse même dans les aspects les plus hétérodoxes de la pensée du philosophe de

¹⁰³ Denis Diderot (1713-1784) et Jean le Rond D'Alembert (1717-1783) reprirent à leur compte la démarche du *Dictionnaire historique et critique* (1697) de Bayle et orientèrent surtout leur propre *Encyclopédie* vers le combat contre l'obscurantisme, le dogmatisme, le fanatisme et le despotisme. D'autres écrivains, tels que Charles-Louis de Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778) et Nicolas de Condorcet (1743-1794) se réclamèrent aussi des idées de Bayle. Selon Jean-Michel Gros, son *Dictionnaire*, extrêmement populaire au XVIII^e siècle, plusieurs fois réédités, traduit en anglais et en allemand, devançait même les œuvres de Voltaire dans les bibliothèques privées (préface à : *De la tolérance. Commentaire philosophique*, Paris, Presses Pocket, 1992, p. 8).

¹⁰⁴ Dans l'ouvrage qu'Alfred Monod consacra aux défenseurs du christianisme durant le XVIII^e siècle, publié en 1916, Bayle est perçu comme un incrédule sincère et un ennemi de la religion. Cf. Alfred Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, F. Alcan, 1916, 606 p. Cf. égal. les conclusions de Jean Delvolvé (*Religion, Critique et Philosophie positive chez Pierre Bayle*, Paris, F. Alcan, 1906, 445 p.) qui vont dans le même sens.

¹⁰⁵ Gianfranco Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, 484 p. (« Biblioteca di cultura », 87) ; Gianni Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nelle filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, Franco Angeli, 1980, pp. 44, 197-8, 359-60 ; David Wootton, « Pierre Bayle, libertine ? », in M.A. Stewart (éd.), *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 197-226 ; Gianni Paganini, « Pierre Bayle et le statut de l'athéisme sceptique », *Kriterion : Revista de Filosofia*, vol. 50, no. 120, 2009 (déc.), pp. 391-406.

¹⁰⁶ Gianluca Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Champion, 1999, 416 p., (« Vie des huguenots » ; 9).

¹⁰⁷ Jonathan Israel, « Pierre Bayle's political Thought », in Anthony McKenna et Gianni Paganini (dir.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, Religion, Critique*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 354.

¹⁰⁸ Selon l'interprétation proposée par G. Mori, *op. cit.*, qui se réfère ici à Straton de Lampsaque (†268 av. J.-C.), un philosophe aristotélicien de la Grèce antique, lequel est surtout connu pour avoir introduit l'expérimentation dans la physique d'Aristote et pour avoir nié l'immortalité, ou la survivance, de l'âme. « Or, le stratonisme baylien, nous dit G. Mori, n'est qu'une sorte de spinozisme revu et corrigé, un spinozisme matérialiste expurgé du dogme de l'unité de la substance [ou ce qui revient au même, un malebranchisme radicalisé] » (*Bayle philosophe...*, p. 187).

¹⁰⁹ Ces commentateurs, pour la plupart historiens, s'inscrivent dans la lignée des travaux d'Élisabeth Labrousse (cf. *Pierre Bayle*, 2 tomes, *op. cit.*, 280 p. et 639 p. ; *Notes sur Bayle*, Paris, Vrin, 1987, 158 p.) et mettent l'accent sur la distance supposée grande entre Bayle et le monde des philosophes du XVIII^e siècle : cf. Walter Rex, *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, The Hague, Nijhoff, 1965, 271 p. ; Michael Heyd, « A distinguished Atheist or a sincere Christian ? The Enigma of Pierre Bayle », *Bibliothèque de l'humanisme et de la Renaissance*, vol. 39, 1977, pp. 157-65 ; John Kilcullen, *Sincerity and Truth. Essays on Arnauld, Bayle and Toleration*, Oxford, Oxford University Press, 1988, 240 p. (voir p. 102n part.) ; Ruth Whelan, *The Anatomy of Superstition : a Study of the Historical Theory and Practice of Pierre Bayle*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1989, pp. 96, 161, 240 ; Richard H. Popkin, introduction à : Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary. Selections*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1991, pp. xxvi-xxvii ; Ruth Whelan, « The Wisdom of Simonides : Bayle and La Mothe le Vayer », in Richard H. Popkin and A. Vanderjagt (éd.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden, E.J. Brill, 1993, pp. 231-32, 244-46, 250-51 ; Hubert Bost, *Pierre Bayle et la Religion*, Paris, P.U.F., 1994, pp. 6-9, 66 ; Jean-Michel Gros, « Sens et limites de la théorie de la tolérance chez Bayle » in Olivier Abel et Pierre-François Moreau (éd.), *Pierre Bayle : la foi dans le doute*, Genève, Labor et Fides, 1995, pp. 84-86 ; John Christian Laursen, « Baylean Liberalism : Tolerance requires Nontolerance », in John Christian Laursen et C. J. Nederman (éd.), *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration before the Enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 197-206 ; Hubert Bost, *Pierre Bayle*, Paris, Fayard, 2006, 696 p.

Rotterdam.¹¹⁰ Autrement dit, ce qui ressort de son œuvre est un fidéisme abrupt qui en aucun cas ne pourrait être une feinte mesurée. Selon Hubert Bost, Bayle ne s'affirme pas athée, mais défend « la liberté de philosopher, qui dans *les limites imparties à la raison*, peut légitimement développer des arguments contraires aux arguments de la foi ». ¹¹¹ La logique baylienne, donc, ne ferait que dégager « l'impossibilité dans laquelle se trouve la philosophie de tenir un discours rationnel sur Dieu ». ¹¹²

La lecture par Mori d'un Bayle systématique préfigurant l'antichristianisme du siècle suivant reste encore minoritaire à l'heure actuelle car la pensée du huguenot, labyrinthique et polyphonique, son discours ironique, de même que l'immensité de son œuvre, ¹¹³ rendent difficile de le ramener à une seule vision. Aussi pouvons-nous dire que le débat quant à la spiritualité et la sincérité de Bayle n'a pas encore été tranché. L'« énigme Bayle », telle que l'a qualifiée Thomas Lennon, ¹¹⁴ continue d'entretenir des discussions assez vives. Cela dit, nous n'avons ni les moyens, ni la prétention d'apporter un quelconque éclairage nouveau à propos de l'authenticité de cet auteur intrigant que fut Bayle. C'est pourquoi, à l'instar de cette recommandation prudente d'Élisabeth Labrousse, qui après tout fut celle qui contribua le plus au renouveau des études bayliennes, nous nous contenterons de nous en tenir « au sens obvie de ce qu'il écrit », car « il est vain de chercher à mesurer la sincérité de Bayle ». ¹¹⁵

Dès lors, nous voyons le philosophe de Rotterdam se présenter à nous sous un double aspect. Il a d'une part ouvert la voie aux Lumières parce qu'il a critiqué les idées reçues et parce qu'il a ouvert une brèche dans les certitudes antagonistes de son temps que cristallisait la controverse entre catholiques et protestants. Mais, d'autre part, parce qu'il n'a jamais cessé de se

¹¹⁰ Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, t. II, *Hétérodoxie et rigorisme...*, p. ix.

¹¹¹ Hubert Bost, *Pierre Bayle*, p. 461.

¹¹² *Idem*.

¹¹³ Neuf volumes in-folio à deux colonnes. Pour un catalogue exhaustif des principales œuvres de Pierre Bayle, consulter le site suivant : <http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle/original.html>.

¹¹⁴ Thomas M. Lennon, *Reading Bayle*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, 202 p. (cf. ch. 2, pp. 14 et suiv.).

¹¹⁵ Élisabeth Labrousse, « Le Refuge hollandais... », p. 84.

proclamer bon calviniste¹¹⁶ et parce qu'il a eu de l'homme une vision pessimiste – augustinienne –, il appartient également à l'univers de la Réforme. Aussi, ce prédécesseur de Voltaire et cet héritier de Montaigne apparaît selon les mots de Jean-Michel Gros comme « une référence souvent inévitable, une sorte de passage obligé »¹¹⁷ entre le XVII^e et le XVIII^e siècle. Mais, peut-être en raison de cette position intermédiaire, « entre-deux-chaises », l'œuvre de Bayle, pourtant l'une des plus lues de son temps, est aujourd'hui méconnue du grand public bien qu'elle soit d'une étonnante actualité. Il n'y a pour s'en convaincre qu'à parcourir les pages de son *Dictionnaire historique et critique*, l'*opus magnum* des quatorze dernières années de sa vie (1692-1706), où savoir et vérité sont mis en lumière.

Le but de ce travail et les sources retenues

Que chercherons-nous à connaître dans ce travail ? Autour de cette question de la Réforme protestante dont la Révocation n'a fait que marquer l'apogée, nous nous intéresserons au regard critique ou approbateur que Bossuet, Jurieu et Bayle ont tous trois posé sur la France de leur temps. Mais surtout nous essayerons de découvrir avec précision l'utopie que nos auteurs ont pu élaborer et qui découle de leur propre perception du problème de l'altérité religieuse. Cette utopie est en soi une solution idéale que nos auteurs espèrent voir (un jour) appliquée : une vision de ce que serait un royaume de France où les relations interreligieuses seraient résolues selon l'avenue qui leur paraît la meilleure et à la tête duquel se trouverait le plus juste et le plus excellent des gouvernements. C'est ce que nous apprendra l'étude systématique de l'appréciation que Bossuet, Jurieu et Bayle ont d'une France « toute catholique », celle qu'a voulue Louis XIV après 1685. En

¹¹⁶ Bayle meurt d'ailleurs en 1706 en affirmant une conviction chrétienne (et non athée).

¹¹⁷ Jean-Michel Gros, préface à : Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique...*, p. 7.

particulier, la tolérance étatique,¹¹⁸ la question de l'Autre et les conséquences politico-religieuses de la Révocation sont les thèmes, abordés par nos auteurs, que nous avons décidé d'analyser en profondeur.

Certes, c'est une tâche plutôt délicate que d'aborder l'œuvre de Bossuet, de Jurieu et de Bayle de façon synthétique. Mais nous avons décidé de centrer notre enquête sur ces trois individualités opposées et rompues aux échanges de traits¹¹⁹ non seulement parce qu'ils sont des représentants de « courants » au sein de leur confession respective, mais aussi parce que la pensée de ces trois personnages touche-à-tout est certainement originale. Par ailleurs, nos trois auteurs furent fort engagés dans le monde des lettrés de leur temps : ils ne firent pas que discuter entre eux.¹²⁰ Et encore, Bossuet et Bayle n'entretenaient jamais de relation suivie ni même ne ferraillèrent face à face.¹²¹ Seul Jurieu eut l'occasion de lutter à la fois avec l'un et l'autre. Reste que s'il n'y avait pas eu débat entre catholiques et protestants d'une part et d'autre part entre calvinistes au Refuge, nos auteurs eussent davantage gardé le silence. Mais il n'en fut pas ainsi puisqu'ils déployèrent une foisonnante activité d'écriture et, dans le cas précis de Bossuet et de Jurieu, de controverse.

¹¹⁸ Marquant au milieu des années 1950 l'essor des études sur la tolérance en tant que concept historique, l'*Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* de Joseph Lecler (Paris, Aubier, 1955) fut et encore une œuvre fondamentale. Mentionnons ici quelques études récentes sur le même sujet : Claude Sahel (dir.), *La tolérance. Pour un humanisme hérétique*, [s.l.], Éditions Autrement, 1991, (« Série Morales ») ; Michel Barlow, *Pour une théologie de la tolérance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, 191 p. ; Julie Saada-Gendron, *La Tolérance*, Paris, Flammarion, 1999, 237 p. ; Nicolas Piqué et Ghislain Waterlot, *Tolérance et Réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris, L'Harmattan, 1999, 208 p., (« La Philosophie en commun ») ; Philippe Sassier, *Pourquoi la tolérance*, Paris, Fayard, 1999, 222 p.

¹¹⁹ Dans son ouvrage intitulé *Le choc des civilisations* (trad. de l'anglais par Jean-Luc Fidel et alii., Paris, Odile Jacob, 1997, pp. 17 et suiv.), Samuel P. Huntington fait remarquer cette vérité très ancienne, fût-elle déplorable, que tous ceux qui sont en quête d'identité et d'unité religieuse ou culturelle ont besoin d'ennemis.

¹²⁰ Par exemple, Bossuet discuta avec le pasteur Jean Claude et Jacques Basnage de Beauval, Jurieu avec le Grand Aroul et le ministre réformé Élie Saurin. Bayle, pour sa part, s'il n'affectionnait pas particulièrement le débat (même s'il eut des démêlés très vifs avec Jurieu), put s'adresser à un très vaste lectorat à travers des œuvres à grande portée telles que les *Nouvelles de la République des Lettres* (1684-87) et bien sûr le *Dictionnaire*. Relevons aussi que par le moyen de leur correspondance, très abondante, nos trois auteurs étaient en contact avec l'Europe entière.

¹²¹ Si Bayle parle à l'occasion de l'évêque de Meaux dans ses écrits, il ne se montre pas particulièrement agressif à son endroit (ses remarques les plus grinçantes, il les réserve souvent pour Jurieu, surtout à partir des années 1690). Concernant le traitement accordé à Bossuet, citons par exemple cette lettre de Bayle à son frère Joseph datée du 30 mars 1683 (in *Œuvres diverses de M^r Pierre Bayle* [édition de Trévoux], La Haye, Compagnie des Libraires, 1737, t. I, p. 135 des *Lettres à sa famille*) : « M. l'Evêque de Meaux a fait imprimer un *Traité de la Communion sous les deux especes*, où il répond à M. du Bourdieu & à M. Jurieu, cela est fort délicat & fort adroit, & en même-tems fort honnête. » Le contraste est saisissant lorsque l'on constate en quels termes Bayle parlait de celui qui devint son grand adversaire du Refuge à la suite de leur brouille de la fin des années 1680 (À Monsieur ***, Rotterdam, 27 janvier 1698, in *Œuvres diverses...*, *ibid.*, t. I, p. 183) : « J'ai eû bien des embarras pendant plus de six mois. Mon ennemi, le plus vindicatif de tous les hommes, aiant sù que je parlois assés souvent de lui dans mon Dictionnaire, d'une manière qui ne lui est pas avantageuse, remua, pour satisfaire sa vengeance, la grande machine que tous les Tartuffes savent si bien mettre en jeu. Ce fut de dire que j'avois rempli mon livre de choses & de maximes pemicieuses à la Religion & à la morale. Lui & ses amis se firent écrire des lettres dont il publia des extraits, sans nommer personne, & y joignit des réflexions très-odieuses ; tout cela pour prévenir les esprits, & nommément nos Réfugiés par toute la terre. »

Maintenant, comment comptons-nous procéder au cours des prochains chapitres et à quelles sources aurons-nous recours ? Comme le veut le dicton, il n'y a pas d'histoire sans documents. Or, l'information touchant l'utopie de Bossuet, de Jurieu et de Bayle est éparpillée un peu partout dans leurs différents écrits : il va donc de soi que nous allions la chercher là où elle se trouve, c'est-à-dire un peu partout. Car les trois utopies que nous tenterons de cerner ne s'affichent pas en toutes lettres dans les pages que nous étudierons : elles sont plutôt des pièces rapportées (par nos soins) que nous aurons besoin de baliser avec soin. Il est en effet regrettable qu'aucun de nos auteurs n'ait publié un texte phare suffisamment court et univoque et spécialement consacré à l'idéal médité. Nous aurions pu ainsi éviter d'avoir recours à un très grand nombre d'écrits. Mais nous devons composer avec les matériaux qui s'offrent à nous. Néanmoins, certains ouvrages sont plus pertinents que d'autres quant à l'objet de notre étude, c'est pourquoi nous prenons ici la peine de nommer les œuvres que nous avons sélectionnées afin d'en tirer un matériel substantiel.

De Bossuet donc nous retenons *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, *l'Histoire des variations des Églises protestantes* et la série des six *Avertissements aux Protestants sur les lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire des Variations*.¹²² De Jurieu, nous avons ciblé une grande partie du corpus publié durant les années 1680,¹²³ qui furent certainement les plus actives dans la carrière du ministre. Pour ce qui est de Bayle, nous nous en tiendrons essentiellement à son opuscule *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* (1686), à son *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : « Contrains-les d'entrer ! »* (1686-87) de même qu'à quelques ouvrages tardifs, tels que la *Réponse aux questions d'un*

¹²² Cf. le chapitre 2, consacré à Bossuet, pour les notices bibliographiques complètes de ces œuvres.

¹²³ Nous donnons tout le détail de ces ouvrages dans notre chapitre 3, consacré à Jurieu. Le faire ici prendrait trop d'espace.

provincial (1704-07) et la *Continuation des Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne* (1705).¹²⁴

Ainsi, après avoir fait un retour sur le contexte historique de la Révocation de l'édit de Nantes (ch. 1) nous reconstituerons les utopies construites par nos auteurs au cours des chapitres suivants (2, 3 et 4).

* * *

¹²⁴ Cf. le chapitre 4, consacré à Bayle, pour les notices bibliographiques complètes de ces œuvres.

Chapitre 1 – Autour de la Révocation de l'édit de Nantes

Le présent chapitre est consacré au contexte historique de la Révocation de l'édit de Nantes. Sa compréhension préalable constitue une bonne entrée en matière pour quiconque aborde la pensée de nos auteurs, qui furent à la fois des témoins et des commentateurs importants des événements. Notre but ici est de tirer quelques grandes lignes, utiles à notre étude, et non de faire une chronique détaillée de tous les faits.¹

Un édit de Nantes uniquement pacificateur

En 1598, l'édit de Nantes visait « l'établissement d'une bonne paix et tranquille repos », ² afin de ramener l'ordre et la prospérité après tant d'années de « troubles » (c'est ainsi qu'on désignait à l'époque les guerres de religion ayant déchiré la France depuis 1562). Le programme de concorde civile entre catholiques et protestants proposé par ce groupe de penseurs connus comme les « politiques » ³ n'avait pas reçu au départ un accueil favorable. Mais après trente-six ans de fureurs et de lutte armée qui avaient laissé le royaume exsangue, la population française dans son immense majorité s'était finalement rangée derrière les propositions d'Henri IV et de ses conseillers, entièrement gagnés aux idées des politiques. Ce programme de concorde civile, qui

¹ Le lecteur désireux d'approfondir sa connaissance de l'histoire de l'édit de Nantes et de sa révocation pourra se référer à trois excellentes synthèses, à savoir celles d'Élisabeth Labrousse (« Une foi, une loi, un roi ? ». *Essai sur la révocation de l'Édit de Nantes*, Genève/Paris, Labor et Fides/Payot, 1985, 235 p., [« Histoire et société », no. 7]), de Janine Garrisson (*L'édit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance*, Paris, Seuil, 1985, 309 p.) et de Bernard Dompnier (*Le venin de l'hérésie : image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*, Paris, Le Centurion, 1985, 277 p., [« Chrétiens dans l'histoire »]). Ces ouvrages sont consacrés soit à la Révocation elle-même, soit à la « guerre sainte » qu'a menée l'Église gallicane contre les réformés français durant tout le XVII^e siècle. Leur intérêt principal réside dans l'objectivité de l'analyse – c'est-à-dire l'absence de tout militantisme tant protestant, catholique ou même laïque – et ce sans qu'il y ait pour autant disculpation des responsables ni amoindrissement des abus. Du coup une meilleure compréhension du point de vue des divers protagonistes est possible et, en particulier, le discernement d'une majorité catholique bien plus diversifiée que monolithique, quoique toujours hostile à la cause protestante.

² Édit de Nantes, 1598, 2^e paragraphe, texte en ligne (<http://www.bacrie.com/pbcr/edit.html>). Source : Centre d'Édition de Textes Électroniques, Faculté des Lettres & Sciences Humaines, Université de Nantes. Révisé le 3 janvier 2000 par Pierre Cohen-Bacrie.

³ Ce terme de « politique » désigne en premier lieu une famille d'esprits, principalement des magistrats et des juristes qui eurent en commun de placer l'État au premier rang des valeurs. Ils prirent la relève des « moyenneurs » (les partisans d'un compromis dogmatique entre catholiques et réformés en vue d'une réconciliation religieuse) après l'échec durable que connurent ceux-ci au colloque de Poissy (1561). Parmi les politiques nous pouvons citer d'importantes figures telles que Jean Bodin, François et Jean Hotman, Philippe Duplessis-Mornay, Auguste de Thou de même que le chancelier Michel de L'Hospital. Ce qui les caractérisa fut leur manière d'envisager la division religieuse et de proposer une approche politique du problème confessionnel afin d'assurer la paix (autant civile que religieuse). Car l'enjeu était la survie même de l'État, menacé de dissolution durant la seconde moitié du XVI^e siècle, une survie au demeurant indispensable dans l'esprit des politiques pour que se maintienne la longue quête de la concorde religieuse (c'est-à-dire d'un retour à l'unité de foi par le moyen de la réconciliation). Cf. F. De Michelis Pintacuda, « Une histoire de l'idée de tolérance », *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses*, vol. 65, 1985 (2), p. 159.

trouva sa pleine illustration dans la publication de l'édit de 1598, équivalait à la paix ainsi que le roi le dit lui-même :

Et en cette grande concurrence de si grandes et périlleuses affaires ne se pouvant toutes composer tout à la fois et en même temps, il nous a fallu tenir cet ordre d'entreprendre premièrement celles qui ne se pouvaient terminer que par la force et plutôt remettre et suspendre pour quelque temps les autres qui se devaient et pouvaient traiter par la raison et la justice, comme les différends généraux d'entre nos bons sujets et les maux particuliers des plus saines parties de l'État que nous estimions pouvoir bien plus aisément guérir, après en avoir ôté la cause principale qui était en la continuation de la guerre civile.⁴

Dans cette unité territoriale assez vaste qu'était le royaume de France, épuisé par huit guerres de religion successives, il n'était plus envisageable de se conformer à une organisation étatique fondée sur l'axiome du *cujus regio, ejus religio* puisque l'hérétique était là et qu'il était durablement installé. Ce principe, il fallait l'abandonner pour mettre à la place la concorde civile, assortie d'une coexistence pacifique des confessions rivales.⁵

Premier édit de pacification qui eut en France des suites durables, à défaut de ne pas avoir été le premier en son genre,⁶ l'édit de Nantes avait ceci de singulier qu'il assortissait à la liberté de conscience la liberté de culte. En effet, pour les réformés français, la liberté de conscience était impensable si l'on ne jouissait pas aussi du droit de s'assembler pour célébrer le culte.⁷ Outre cela, l'édit donnait aux protestants un statut particulier auquel étaient rattachées des « libertés », dont les « places de sûreté », lesquelles constituaient la clé de voûte d'un appareil politico-militaire que le pouvoir royal, d'ici peu, regarderait comme redoutable.

⁴ Édit de Nantes, 1598, 2^e paragraphe, texte en ligne (<http://www.bacrie.com/pbcr/edit.html>).

⁵ Thierry Wanegffelen (dir.), *De Michel de L'Hospital à l'Édit de Nantes. Politique et religion face aux Églises*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2002, (« Histoires croisées »), p. 13.

⁶ La liberté de conscience, encore limitée, apparut dans les systèmes politiques au XVI^e siècle d'abord en Allemagne et en Pologne (au bénéfice des seuls princes, nobles et des villes libres), puis en France à partir de 1562 (édit de Janvier).

⁷ Il est intéressant ici de constater que les calvinistes, s'ils réclamaient pour eux une liberté de conscience étendue lorsqu'ils se retrouvaient en situation minoritaire, n'étaient pas nécessairement prêts à accorder la même chose à l'adversaire lorsqu'ils se retrouvaient en position dominante. Théodore de Bèze est très clair là-dessus quand il affirme que la liberté est tout le contraire de la licence et qu'elle ne donne que la possibilité de bien agir. Or, l'idolâtre ou le papiste peuvent-ils « bien agir » si jamais on leur accordait la liberté de conscience ? Certes non : c'est pourquoi de Bèze refuse toute liberté pour les « ennemis de la Vérité » (Rapporté par Thierry Wanegffelen, *L'édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris, LGF, 1998, [« Le Livre de Poche »], p. 117).

L'édit de 1598 était loin d'être l'expression d'un authentique esprit de tolérance.⁸ Son Préambule est très clair quant aux sentiments ambigus qui présidèrent à sa promulgation : c'est parce que les mesures de sévérité et les tentatives de persuasion ont échoué à faire disparaître le protestantisme du royaume qu'il a bien fallu se résigner à l'« endurer » – momentanément –, puisqu'à Dieu « il ne lui a plu permettre que ce soit pour encore en une même forme et religion ».⁹ Et c'est bien cela qu'incarne à l'époque la tolérance : l'acceptation d'un mal qu'on ne peut éradiquer.¹⁰ Henri IV aurait même déclaré vouloir « perdre un bras et pouvoir réunir tous [ses] sujets dans une même croyance »¹¹ : on comprend alors pourquoi le Vert-Galant soutint fermement l'action des réformateurs catholiques dans son royaume.¹²

De fait, l'édit de Nantes fut reçu par la plupart des catholiques comme « une sorte de pis-aller transitoire »,¹³ un mal nécessaire destiné à éviter de plus grands maux (c'est-à-dire le retour à la guerre civile).¹⁴ La majorité religieuse, et avec elle le roi, ne perdirent jamais l'espérance de reconquérir les hérétiques, c'est-à-dire de rétablir à son avantage l'unité de foi. Janine Garrisson nous dit à propos de l'édit de 1598 qu'il consistait en une « sorte de Constitution politico-religieuse d'une minorité érigée en indépendance à l'instar d'une principauté », « un cujus regio, ejus religio bâtarde, à la française, à la Henri IV »,¹⁵ accordant des privilèges qui semblaient choquants pour les catholiques fervents et plus particulièrement les dévots.

⁸ Le mot « tolérance » est absent du texte de l'édit de Nantes.

⁹ « Mais maintenant qu'il plaît à Dieu commencer à nous faire jouir de quelque meilleur repos, nous avons estimé ne le pouvoir mieux employer qu'à vaquer à ce qui peut concerner la gloire de son saint nom et service et à pourvoir qu'il puisse être adoré et prié par tous nos sujets et s'il ne lui a plu permettre que ce soit pour encore en une même forme et religion, que ce soit au moins d'une même intention et avec telle règle qu'il n'y ait point pour cela de trouble et de tumulte entre eux, et que nous et ce royaume puissions toujours mériter et conserver le titre glorieux de Très chrétiens qui a été par tant de mérites et dès si longtemps acquis, et par même moyen ôter la cause du mal et troubles qui peut advenir sur le fait de la religion qui est toujours le plus glissant et pénétrant de tous les autres. » Henri IV, *Édit de Nantes, en faveur de ceux de la religion prétendue réformée, Avril 1598*, texte officiel des Archives de France publié en ligne par Nicole Dufournaud (EHESS, Paris), Chicoutimi, UQAC, 2003, p. 4 : http://classiques.ugac.ca/classiques/henri_iv/Edit_de_nantes_1598/Edit_de_Nantes_1598.doc

¹⁰ Thierry Wanegffelen, *L'édit de Nantes...*, p. 14.

¹¹ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 55.

¹² *Idem*.

¹³ Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », p. 97.

¹⁴ Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Paris, Hachette, 1996, pp. 63-65, 76.

¹⁵ Janine Garrisson, *L'édit de Nantes et sa révocation...*, p. 17.

D'autre part, l'un des vices essentiels de l'édit de Nantes, qui contribua plus tard à sa révocation, fut de ne pas consacrer un arbitre suprême au-dessus des églises ennemies et de n'avoir pas créé des chambres mi-parties indépendantes.¹⁶ Au contraire, le roi catholique de par son sacre, était lié à l'une des confessions en présence. Évidemment, tant que les protestants avaient des places de sûreté, il ne fut pas possible de révoquer l'édit et en même temps de faire l'économie d'une guerre intestine potentiellement déstabilisatrice pour le pouvoir monarchique. Mais après l'édit de grâce d'Alès (1629) les fameux Brevets furent retranchés de l'édit de Nantes : ne restaient plus aux protestants que de vagues promesses que la couronne respecterait les engagements souscrits autrefois par Henri IV quant à la « perpétuité » du texte de 1598. Avec le temps la monarchie engagée sur la voie de l'absolutisme royal et conduite par sa propre logique d'unification religieuse, favorisa avec militance le parti de l'Église romaine. Jusqu'à l'édit de Fontainebleau de 1685, et particulièrement à partir de l'avènement de Louis XIV, les libertés accordées par Henri IV allaient être progressivement restreintes.

Les huguenots, de leur côté, s'étaient sans doute fourvoyés quant aux qualificatifs de « perpétuel et irrévocable » employés en 1598 par Henri IV à l'endroit de son édit. De ce fait, ils le croyaient quasiment éternel et lui donnaient même une importance égale à celle d'une loi fondamentale du royaume.¹⁷ Et c'est à tort qu'ils s'étaient fait cette opinion car, au rebours, les juristes et le clergé catholiques considéraient que l'édit, ayant été « arraché au roi »,¹⁸ pouvait être modifié ou annulé si la situation politique venait à changer, et ce par un autre texte provenant de la

¹⁶ Ce sont là les thèses de Bernard Cottret (1598. *L'Édit de Nantes. Pour en finir avec les guerres de religion*, Paris, Perrin, 1997) et d'Olivier Christin (*La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997, 327 p.). Cf. Elisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », p. 116.

¹⁷ Élie Benoist, dans son *Histoire de l'Édit de Nantes* (op. cit.), a transmis cette opinion à la postérité et, particulièrement, à l'historiographie protestante subséquente. Désireux d'instruire le procès d'une monarchie coupable d'avoir trahie ses propres lois parce qu'ayant procédé en 1685 à une abrogation inique, le pasteur considérait les termes « perpétuel » et « irrévocable » comme synonymes d'« éternel » et « inaltérable ». Mario Turchetti est venu renverser cette interprétation en insistant sur le caractère temporaire de l'édit de Nantes et, partant, sur la vulnérabilité des protestants français et la fragilité de leur statut juridique (« "Concorde ou tolérance" ? de 1562 à 1598 », *Revue Historique*, 1985 [556], pp. 341-355 » ; « Une question mal posée : la qualification de "perpétuel et irrévocable" appliquée à l'Édit de Nantes (1598) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, vol. 139, 1993 [1], pp. 41-78).

¹⁸ Hubert Bost, « Élie Benoist et l'historiographie de l'édit de Nantes », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, vol. 144, 1998 (1), pp. 371-384.

même autorité juridique.¹⁹ Cette interprétation était aussi celle de la monarchie : pour elle, « perpétuel et irrévocable » signifiaient uniquement un temps de rémission pour les protestants.²⁰

En face de la persécution qui l'affligea à partir de 1661 (lorsqu'on commença d'appliquer l'édit « à la rigueur »), la communauté protestante de France fit preuve d'une certaine résignation qui trouve avant tout son explication dans la peur de sanctions encore plus graves. « Attendre que l'orage soit passé » semblait être l'attitude de mise parmi les « religionnaires », dont la patience était passée en proverbe. À leur décharge, les huguenots ignoraient en grande partie « ce qui se tramait à leur encontre dans certains cercles hauts placés ».²¹ Reste que la fidélité envers le pouvoir ne se démentait pas. En attendant les dures années de la fin de l'édit (1680-85), les Églises réformées de France, par la voie de leurs pasteurs, prêchaient aux fidèles l'obéissance aux autorités instituées.²² Les conceptions politiques qui dominaient chez les protestants du royaume ne différaient pas de celles que l'on retrouvait chez les catholiques. L'orthodoxie de l'obéissance passive l'emportait partout.²³ En réalité, l'allégeance des sujets de la R.P.R. fut sans faille jusqu'à la Révocation – et même après. Il fallut, en définitive, attendre l'avènement du Refuge pour que l'on procédât, parmi certaines factions (Pierre Jurieu en fit partie), à une révision de cette position à l'égard de la monarchie.

Rétrospectivement, on peut dire que l'affrontement entre la France et le saint Empire, que l'Espagne est bientôt venue suppléer, a offert un sursis (de plusieurs décennies) au protestantisme

¹⁹ Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », p. 56.

²⁰ Cf. Bernard Cottret, « Pourquoi l'édit de Nantes a-t-il réussi », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, vol. 144, 1998 (1), pp. 447-464.

²¹ Jacques Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse*, tome 2, *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris, Seuil, 1988, p. 482.

²² Même les quelques épisodes de résistance passive qui eurent lieu en 1683, quand des communautés huguenotes du Dauphiné et du Vivarais célébrèrent le culte en plein air (sur les ruines des temples démolis), furent condamnés par certains pasteurs (ceux de Charenton entre autres) comme une forme d'insoumission. Cf. Jacques Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse...*, p. 485 ; Bernard Dompnier, « Affrontements et Reconquêtes, en France », in Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez et Marc Venard (dir.), *Histoire du Christianisme, des origines à nos jours*, Tome IX, *L'Âge de raison (1620/30-1750)*, Paris, Desclée, 1997, p. 129. À propos du culte sur les « masures », voir aussi S. Mours, *Le Protestantisme en France*, Paris, Librairie Protestante, 1959, pp. 164-176.

²³ Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la Révocation de l'édit de Nantes*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1997, p. 54.

français. Bien que maltraité par Richelieu, il n'a aucunement été menacé de mort durant le règne des deux premiers Bourbon. Durant le long conflit avec l'Espagne hégémonique,²⁴ jamais la couronne de France n'aurait pu s'offrir le luxe de fâcher ses alliés protestants d'Allemagne, des Pays-Bas et de Suède en supprimant inopinément l'édit de Nantes. Même harceler de façon trop voyante ses sujets de la R.P.R. n'était pas envisageable. C'est pourquoi Mazarin, soucieux de complaire au Protecteur Cromwell, s'évertua à traiter convenablement les huguenots. Mais après la disparition de l'Espagne comme menace mortelle aux frontières, moins soucieuse de préserver son image à l'extérieur du royaume, et, au surplus, continuellement en guerre avec au moins une sinon plusieurs puissances protestantes, dont la Hollande calviniste, la monarchie louis-quatorzienne n'était plus aux prises avec les freins qui avaient gêné les cardinaux-ministres... Aussi Louis XIV put entreprendre quelque persécution dès qu'il eût en main les rênes du pouvoir.

La Révocation : une décision politique de Louis XIV

Ce qui ressort d'emblée de la lecture des événements de la Révocation, c'est qu'elle fut avant tout une décision politique de Louis XIV, le résultat de son intention, de plus en plus impérieuse, de réaliser l'unité religieuse de son royaume. À cela est venue se greffer l'aspiration au monopole, intolérante et triomphaliste, qui habitait l'Église gallicane et ses dévots, et dont la voie puissante eut non seulement l'oreille du roi, mais aussi son approbation. Ce souverain prenait très à cœur son « métier de roi » : tout le monde sait cela depuis les *Mémoires* de Saint-Simon.²⁵ Il se croyait le plus qualifié pour discerner à la fois l'intérêt de sa couronne et celui du christianisme. Incapable donc de distinguer État et religion – comment d'ailleurs aurait-il été en mesure de le

²⁴ La puissance espagnole déclina rapidement à partir du traité des Pyrénées (1659).

²⁵ Louis de Rouvroy, duc de Saint-Simon (1675-1755). À ne pas confondre avec Claude Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon (1760-1825), fondateur du saint-simonisme.

faire ?²⁶ –, le roi abordait la foi comme le fondement même des constructions temporelles. Aussi cette conception uniformisatrice apparaît clairement dans le « grand dessein » de l'unité religieuse²⁷ qui devait, dans l'idée du Roi-Soleil, compléter son œuvre monumentale en politique française et internationale.

Toute la politique royale à l'égard des Églises réformées de France tenait dans ce principe cardinal : « il revenait [...] de rendre le catholicisme attrayant et le protestantisme pénible. En assortissant l'entêtement dans le schisme²⁸ d'une kyrielle d'inconvénients et de handicaps, on faciliterait le passage à la "vérité" ». ²⁹ De surcroît, le roi et son Conseil croyaient sincèrement qu'à force d'attaquer les pasteurs et de fermer les temples, les protestants français, dépourvus d'encadrement religieux, « se résigneraient à aller à la messe, tant la célébration dominicale était inscrite dans cette société de christianisme immémorial. »³⁰ Ainsi, entre 1661 et 1685, avec un durcissement marqué à partir de 1680-81, une multitude d'édits et d'Arrêts du Conseil, que nous qualifierions aujourd'hui de discriminatoires, s'appliquèrent aux aspects les plus divers de la vie des huguenots. Pasteurs et temples furent les premiers visés, mais les fidèles non plus ne furent pas épargnés. La place manque ici pour examiner, ou seulement énumérer, la liasse de toutes ces mesures.

Il faut dire que la tactique royale à l'encontre des réformés ne fut pas constante : immanquablement les rigueurs du pouvoir suivent les remous de la politique. Après une charge initiale qui accompagna le début du règne personnel (1661), le train des agressions contre la

²⁶ La société française d'Ancien Régime était une « société de chrétienté », catholique, « un système politico-religieux avec tout un ensemble de structures propres », avec un « langage théologique commun » (Jean Delumeau, *Le Christianisme va-t-il mourir*, Paris, Hachette, 1977, pp. 29-30), « où l'individu ne [pouvait] se définir qu'en relation intime avec le tout ». Sébastien Fath, *Une autre manière d'être chrétien en France. Socio-histoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*, préf. de Jean-Paul Willaime, Genève, Labor et Fides, 2001, (« Histoire et société », no. 41), p. 30.

²⁷ Jean Orcibal, *Louis XIV et les protestants*, Paris, Vrin, 1951, 192 p. Cette « uniformisation religieuse » ne concernait pas seulement les protestants : elle visa aussi les jansénistes et plus tard les quiétistes.

²⁸ Schismatiques et hérétiques : ces deux qualificatifs désignent (pour Rome et les catholiques) les protestants puisqu'ils ne reconnaissent pas l'autorité du Saint-Siège et profèrent des hérésies...

²⁹ Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », p. 104.

³⁰ Jacques Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse...*, p. 478.

R.P.R. se ralentit considérablement au tournant des années 1670. La guerre de Hollande (1672-78) fut alors la grande affaire de l'heure.³¹ Car du moment que le royaume se retrouvait en guerre, il était logique que son effort militaire et diplomatique passât au premier rang. D'où un affaiblissement sensible des brimades, puisque la question protestante, pour un temps éclipsée, relevait de la politique intérieure.³²

Cela dit, quelque temps après la signature du traité de Nimègue (1678), l'offensive antiprotestante reprit avec l'inauguration de la seconde vague d'Arrêts du Conseil,³³ dont le nombre se chiffre à plus de quatre-vingt jusqu'en 1685.³⁴ La France, qui se trouvait en ces temps au faite de sa puissance en Europe, n'avait toujours pas réglé le sort de ses « religionnaires ». Or le pouvoir royal était déterminé à regrouper toute la population au sein de l'Église d'État. L'« étranglement du protestantisme » commençait tandis que l'on achevait « de détruire le peu qui restait des institutions réformées »,³⁵ ce qui rendit presque impossible l'exercice du culte (à la face de tous du moins). Mais ce ne fut pas tout. Pour entamer numériquement la communauté huguenote, la monarchie utilisa aussi la violence militaire.

On nomma *dragonnades* un moyen de conversion d'un style tout à fait nouveau. Le principe, instauré par l'intendant René de Marillac en 1681 dans le Poitou,³⁶ était simple : on accablait les familles protestantes, en les obligeant à loger sous leur toit des gens de guerre, des dragons, à qui

³¹ Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », pp. 150 et suiv.

³² Jacques Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse*..., p. 482.

³³ Par exemple les mariages mixtes furent proscrits. Liberté fut donnée aux enfants des protestants de choisir le catholicisme dès sept ans. Les assemblées sans pasteur se virent elles aussi interdites, tandis que les sujets de la R.P.R. ne purent plus se réunir hors des temples. À partir de 1682 il leur fut même défendu de sortir du royaume ou d'envoyer leurs enfants à l'étranger, car c'est leur obéissance, donc leur conversion, que le Roi exigeait. Naturellement, des peines sévères furent prononcées contre tous ceux qui seraient surpris à aider un compatriote de la R.P.R. à fuir le royaume. Pour les protestants qui demeuraient au royaume, vivre de son métier devenait chose ardue, voire impossible, étant donné la fermeture de professions entières, de plus en plus nombreuses, et réservées aux seuls catholiques. Privés tour à tour de domestiques, compagnons ou apprentis catholiques, les protestants français en furent finalement réduits en 1685 à ne pouvoir pratiquer que l'agriculture et le commerce. Cf. Lucien Bély, *La France moderne, 1498-1789*, Paris, P.U.F., 1999 (c1994), (« Collection Premier Cycle »), p. 424 ; Élisabeth Labrousse, introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique, sous le règne de Louis le Grand*, texte établi, présenté et annoté par É. Labrousse, avec la coll. d'Hélène Himelfarb et de Roger Zuber, Paris, Vrin, 1973, (« Bibliothèque des textes philosophiques »), p. 9.

³⁴ Les destructions de temples se poursuivirent de plus belle : « Of about 700 Protestant temples in 1660, only about 100 remained standing in France by 1680. In those areas where bishops were to be avid advocates of the Revocation, almost no Protestant temples remained by October 1685. » John Locke, *Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 19.

³⁵ Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », p. 167.

³⁶ *Ibid.*, pp. 173-74.

licence était donnée pour se livrer à toutes les exactions qu'ils pouvaient imaginer afin de forcer leurs hôtes à changer de religion.³⁷ En conséquence, il n'est pas étonnant qu'il y ait eu dans le Poitou beaucoup de conversions cette année-là, insincères certes.³⁸ Mais en 1684 puis en 1685, le procédé fut appliqué derechef, à l'initiative du ministre d'État Louvois, et cette fois-ci à plus grande échelle (Béarn, Languedoc, Guyenne, mais aussi Dauphiné : des provinces à forte implantation calviniste).³⁹ Les exécuteurs de cette campagne d'« évangélisation » firent à nouveau merveille sur une population brimée depuis des années et pour qui un tel traitement était trop lourd. Les conversions se multiplièrent et des listes couvertes de noms furent déposées sur les bureaux de Versailles. Bientôt, il suffisait d'annoncer l'arrivée des soldats pour que villes et villages huguenots, saisis par la terreur, passassent tout entier au catholicisme.⁴⁰

Les résultats furent considérables : des centaines de milliers⁴¹ d'ex-calvinistes vinrent grossir les rangs des Nouveaux Convertis.⁴² On est bien sûr en droit de se demander à quel point ces derniers avaient cessé de professer (intérieurement du moins) la religion de leurs pères : c'est une autre question.⁴³

³⁷ En ces temps malheureux où une troupe armée vivait toujours à discrétion partout où elle se trouvait, la présence prolongée de dragons entretenus luxueusement entraînait inévitablement la ruine des communautés huguenotes. Cf. Bernard Dompnier, « Affrontements et Reconquêtes, en France »..., p. 126 ; Janine Garrisson, *L'édit de Nantes et sa révocation*..., pp. 215-223 ; Philippe Joutard, « The Revocation of the Edict of Nantes : End or Renewal of French Protestantism ? » in *International Calvinism, 1514-1715*, Oxford, ed. Menna Prestwich, 1985, pp. 339-68.

³⁸ Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », p. 174 : « L'intendant Marillac put vite envoyer à la Cour de longues listes de "convertis", dont l'Édit de juin 1680 sur les relaps garantissait qu'ils ne pourraient se déjuger après le départ des dragons. »

³⁹ Bernard Dompnier, « Affrontements et Reconquêtes, en France »..., p. 127.

⁴⁰ C'est le cas de Montauban, de Nîmes et de Montpellier, entre autres. D'autres dragonnades eurent lieu après la Révocation, au Nord de la Loire, pour terminer le nivelage du territoire français déjà bien entamé au Midi. Cf. Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », p. 193.

⁴¹ On donne habituellement le chiffre de 300 ou 400,000 abjurations. Cf. Jacques Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse*..., p. 486 ; Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », p. 192.

⁴² L'acronyme NC est fréquemment employé pour les désigner (on dit aussi « Nouveau Catholique »).

⁴³ Beaucoup d'abjurations ont été signées par des notables ou des pasteurs au nom de leur communauté : certains fidèles pouvaient ne pas se sentir engagés par une décision prise au-dessus d'eux. En réalité, peu de choix s'offraient aux persécutés : abjuration, fuite à l'étranger (à condition de ne pas être pris) ou ruine totale, voire martyre : « Il fallait se plier à la volonté royale, signer sous la contrainte, en hypocrite, et le seul rayon d'espoir qui pouvait subsister était celui d'un revirement des autorités politiques » (Jacques Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse*..., p. 488).

Louis XIV ignorait peut-être les violences qui accompagnèrent les dragonnades,⁴⁴ mais il se réjouit de ces villes entières et de ces bailliages entiers qui rentraient dans le giron de l'Église. Il en vint également à penser que l'édit de Nantes n'avait plus de raison d'être puisque après tant d'abjurations il ne devait plus rester de protestants dans le royaume (hormis un nombre insignifiant d'irréductibles). Le roi révoqua donc l'édit de son grand-père Henri IV par l'édit de Fontainebleau le 17 octobre 1685, signant ainsi la fin des protections accordées jadis aux huguenots, qui n'existaient déjà plus dans les faits. À cette date, en réalité, il n'y avait plus trace, ou presque, des institutions réformées en France.

L'allusion à la « destruction de l'hérésie », qui servait de justification, était une abstraction doublée d'une astuce, comme nous l'explique Élisabeth Labrousse :

La Révocation elle-même est expliquée dans son Préambule comme la suppression d'un Édit devenu caduc [...] puisque privé de champ d'application, et non pas comme un changement de législation promulgué par les autorités ; la donnée de fait est inexacte, on le sait bien : il n'y avait pratiquement plus d'églises réformées en France, les Arrêts du Conseil avaient pu y suffire, mais en revanche, les huguenots opiniâtres n'y manquaient pas.⁴⁵

Le texte de la Révocation était bref et comportait une douzaine d'articles. Les derniers temples encore debout seraient abattus. Tout exercice public de la R.P.R. – dans les « maisons particulières » et les châteaux nobiliaires – était interdit. Contrairement aux laïcs à qui on refusait la sortie du royaume,⁴⁶ les pasteurs avaient le choix entre l'abjuration ou l'exil dans les quinze jours, à ceci près qu'ils devaient abandonner biens et enfants derrière eux. Tous les enfants nés de parents protestants devaient désormais être baptisés par un prêtre et élevés dans la religion catholique. Le patrimoine des émigrés calvinistes serait confisqué. Le dernier article, l'article XII,

⁴⁴ Sans qu'il soit spécifiquement question de Louis XIV lui-même, il est clair pour Élisabeth Labrousse que la cour agissait en connaissance de cause : « L'intention explicite du roi ne comportait pas de tels excès, bien qu'il les ait couverts ; Louvois et certains intendants étaient plus réalistes, mais comment le maître de Versailles aurait-il pu imaginer ce qu'était la condition d'un pauvre homme ? » (« Une foi, une loi, un roi ?... », p. 121)

⁴⁵ Élisabeth Labrousse, introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, p. 11.

⁴⁶ Quitter la France devint une entreprise périlleuse puisque ceux qui étaient surpris dans leur fuite étaient passibles des galères ou de la prison, selon que l'on était un homme ou une femme.

était curieux, en ceci qu'il accordait aux protestants de demeurer dans le royaume, à pratiquer dans les cadres très restreints leur religion « sans pouvoir être troublés ni empêchés sous prétexte de ladite R.P.R. à condition, comme il est dit, de ne point faire d'exercices ni de s'assembler sous prétexte de prières ou de culte de ladite religion de quelque nature qu'il soit, sous les peines ci-dessus de confiscation de corps et de biens». Cela « en attendant qu'il plaise à Dieu de les éclairer comme les autres ».⁴⁷ Cette « largesse », qui pouvait laisser croire que le roi admettait une forme de *devotio privata*, resta théorique puisque la persécution à l'endroit des protestants (et aussi à l'endroit de ces crypto-protestants qu'étaient les NC) continua après 1685...⁴⁸

Quant au moment de la décision de révocation à proprement parler – pourquoi 1685 au lieu de 1680 ou même 1675 ? –, il dépendit particulièrement d'une conjoncture internationale favorable. Et celle-ci, en apparence, se présenta au milieu des années 1680. En effet, si souvent empêché de conclure la réunion religieuse en raison des guerres, Louis XIV avait enfin les mains libres dans son royaume et l'initiative qu'il entendait prendre ne présentait à ses yeux aucun risque politique⁴⁹ : le souverain avait signé en août 1684 la paix avec l'Espagne et l'Empire⁵⁰ ; en Angleterre, Jacques II, un catholique, était monté sur le trône en 1685. Aussi, Louis XIV pourrait-il « inclure la dimension de défenseur de la foi dans son image afin d'affermir sa suprématie en Europe. »⁵¹ À ses succès militaires on pourrait ajouter le titre prestigieux de champion de la chrétienté. Louis XIV espérait également que sa bonne volonté en matière d'hérésie serait

⁴⁷ Ledit article se lit de la sorte : « XII – Pourront au surplus lesdits de la R.P.R., en attendant qu'il plaise à Dieu de les éclairer comme les autres, de demeurer dans les villes et lieux de notre royaume, pays et terres de notre obéissance, y continuer leur commerce et jouir de leurs biens sans pouvoir être troublés ni empêchés sous prétexte de ladite R.P.R. à condition, comme il est dit, de ne point faire d'exercices ni de s'assembler sous prétexte de prières ou de culte de ladite religion de quelque nature qu'il soit, sous les peines ci-dessus de confiscation de corps et de biens. » Collationné par H. Darthenay aux Archives nationales, Paris : <http://www.henrydartenay.com/article-17185409.html>.

⁴⁸ Bernard Dompnier, « Affrontements et Reconquêtes, en France »..., p. 127 ; Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », pp. 199-200.

⁴⁹ La Révocation nuira considérablement à la cause des catholiques anglais et bien sûr à celle de Jacques II qui sera renversé lors de la Glorieuse Révolution de 1688.

⁵⁰ Trêve de Ratisbonne.

⁵¹ Bernard Dompnier, « Affrontements et Reconquêtes, en France »..., p. 128.

suffisante pour changer la donne avec le Vatican, les rapports avec Innocent XI étant fortement conflictuels depuis l'affaire de la Régale et la Déclaration gallicane de 1682.

Raison d'État, uniformité et refus du pluralisme religieux

La Révocation, en décrétant l'uniformisation autoritaire de la pratique religieuse à l'échelle du royaume, fut principalement motivée par la froide raison d'État.⁵² Ce fut une entreprise politique, dans ses objectifs comme dans sa motivation primordiale, quoique son mandat fut religieux – ramener les huguenots au catholicisme.

Le règne de Louis XIV fut l'occasion d'un renforcement considérable du pouvoir royal qui alla de pair avec le triomphe de l'idée de monarchie absolue et de droit divin. Cette théorie n'était pas nouvelle ni particulière au Roi-Soleil, mais c'est avec lui qu'elle culminera, à Versailles, en véritable « religion royale ».⁵³ La conséquence de cette évolution, c'est que rien ne devait limiter l'autorité du souverain. Le respect qu'on devait au monarque était le fondement même de la paix sociale et de l'équilibre voulu par Dieu. Aussi, intimement liée à cette conception « organologique »⁵⁴ d'une monarchie absolue et unanimiste de droit divin, l'unité de la foi par essence catholique apparaissait comme un « pilier nécessaire de l'édifice monarchique ».⁵⁵

Pour la mentalité du XVII^e siècle, les avantages de l'uniformité religieuse semblaient inestimables car elle représentait « un ciment essentiel de cohésion politique ».⁵⁶ À l'opposé, c'était tout naturellement que l'on considérait avec méfiance le pluralisme religieux : celui-ci était

⁵² Élisabeth Labrousse, introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, p. 15.

⁵³ C'était admettre désormais que le roi, oint à Reims, était le lieutenant de Dieu sur terre : de lui seul, il recevait l'autorité et à lui seul, il devait rendre compte. La légitimité royale était donc double : elle résidait dans l'ordre temporel (en vertu des « lois fondamentales » du royaume) mais aussi dans l'ordre spirituel (Dieu, représenté ici-bas par l'Église catholique). Cf. Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France...*, p. 76 ; Bernard Dompnier, « Affrontements et Reconquêtes, en France »..., p. 129 ; Henri Eugène Sée, *Les idées politiques en France au XVII^e siècle*, Paris, Marcel Giard, c1923 / Éd. Reprint, Ayer Publishing, 1979, pp. 132 et suiv.

⁵⁴ Cf. Sébastien Fath (qui emprunte aux conceptions d'Ernst Kantorowicz), *Une autre manière d'être chrétien en France...*, p. 32.

⁵⁵ Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », p. 108.

⁵⁶ Bernard Dompnier, « Affrontements et Reconquêtes, en France »..., p. 129. Cf. égal. Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », p. 108 ; Jean Delumeau et Monique Cottret, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, 6^e éd., Paris, PUF, 1996, p. 289.

universellement perçu, en France et ailleurs,⁵⁷ comme « une pernicieuse faiblesse intrinsèque ».⁵⁸ Qu'il puisse y avoir durablement une parfaite harmonie entre des religions différentes au sein d'un même État relevait, croyait-on, de l'impossibilité.⁵⁹ À la rigueur, le pluralisme n'était envisageable autrement que comme un pis-aller en attendant le rétablissement d'une seule Église qui rassemblerait tous les Chrétiens, comme ce fut le cas en France sous le régime de l'édit de Nantes.⁶⁰

À l'époque qui nous intéresse, toute société était conçue comme un corps, avec Christ à sa tête, alors qu'on savait suffisamment que la désunion de ses membres ne pouvait qu'entraîner la mort inéluctable de ce même corps.⁶¹ Or le protestantisme français, en critiquant le clergé et l'Église romaine, une partie vitale du corps de l'État, venait rompre l'unité garante de sa stabilité et de l'ordre général.⁶² Lorsque Louis XIV prit personnellement le pouvoir en 1661, il pouvait déplorer que certains de ses sujets déclarassent « bien haut abominer rites ou croyances respectés, au contraire, par le souverain comme par l'immense majorité des Français. »⁶³ En choisissant de revendiquer leur identité religieuse, non seulement les huguenots se refusaient à adorer le dieu du

⁵⁷ Au XVII^e siècle, le pluralisme religieux existait *de facto* dans les Provinces-Unies et en Angleterre mais ce pluralisme était limité quant à sa portée (cf. les droits des catholiques anglais) et surtout il n'était pas légalement institué. En outre, les habitants de ces deux États étaient loin d'être unanimes pour ce qui est des bienfaits de cette situation de pluralisme religieux...

⁵⁸ Elisabeth Labrousse, « *Une foi, une loi, un roi ?...* », p. 108.

⁵⁹ Pour sa part la tolérance apparaissait comme une solution peu satisfaisante car c'était là tout le contraire d'un absolu. L'étude d'un certain nombre de dictionnaires français (XVII^e siècle et même après) nous permet de connaître le sens négatif que l'on donnait autrefois à ce mot. Ainsi, à la fin du XVII^e siècle, la tolérance était synonyme de « permission » (P. Richelet, *Dictionnaire françois*, éd. Genève, 1680), ou bien désignait la « patience par laquelle on souffre ou dissimule quelque chose » (A. Furetière, *Dictionnaire universel*, 1684), ce qu'on est contraint d'accepter, sans l'approuver (*Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, 1694). La tolérance n'était donc pas considérée comme une vertu mais comme un mal raisonnable. Très éloigné de la neutralité, ce sens négatif du mot s'est longtemps maintenu dans les dictionnaires. Nous le remarquons encore à la fin du XIX^e siècle, non sans noter un certain changement de ton dans l'intervalle, comme s'il y avait un début de relativisation dans le jugement : « Tolérer, c'est supporter des choses qui d'elles-mêmes ne sont pas bien, ou que l'on croit ne pas être bien. » (*Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, 1879). Ici la personne qui tolère n'est plus forcément celle qui détient la vérité, le bien moral.

⁶⁰ Thierry Wanegffelen, *L'édit de Nantes...*, p. 15.

⁶¹ Thierry Wanegffelen (dir.), *De Michel de L'Hospital à l'Édit de Nantes...*, p. 9.

⁶² Cette rupture avait cours depuis la Réforme, au XVI^e siècle. Cf. Jean Baubérot et Hubert Bost, *Protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 2000, 104 p.

⁶³ Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la Révocation...*, p. 7.

pays – ce qui dans les anciennes sociétés était une marque d'appartenance à la communauté⁶⁴ – mais encore leur loyauté elle-même devenait incertaine.

Rebelle à l'Église, l'« hérésie » calviniste paraissait également être rebelle à l'État : une attitude qui nous paraît aujourd'hui exclusivement religieuse était en ce temps-là interprétée comme une désobéissance aux lois civiles. Ainsi avec la Révocation « on n'a tenté d'abolir une hérésie religieuse que parce qu'on pensait discerner derrière elle une hérésie politique, un incivisme monarchique virtuel. »⁶⁵

Ainsi, la monarchie louis-quatorzienne avait un mobile suffisant pour procéder à l'élimination du protestantisme français. Il demeurerait constant pour elle qu'un État ne pouvait, en toute sécurité, abriter en son sein un corps qui lui semblait toujours « étranger », et ce malgré des décennies de présence officielle en France depuis la promulgation de l'édit de Nantes. Et celui de la R.P.R. qui nous occupe affichait – de surcroît – de fâcheuses propensions « républicaines » en raison de son organisation presbytéro-synodale.⁶⁶

De plus, on redoutait que la division religieuse ne fasse resurgir les guerres fratricides entre Églises : on vivait encore avec l'horrible souvenir de la Guerre de Trente Ans, voire avec celui des guerres de religion du XVI^e siècle. Et toujours on se rappelait que les protestants avaient pris les armes contre leurs souverains légitimes. Ce passif, même la fidélité affichée par les Églises réformées de France durant les troubles de la Fronde et les innombrables déclarations de loyauté proférées durant la seconde moitié du siècle⁶⁷ n'étaient parvenues à l'effacer. L'image du huguenot demeurait immuablement redoutable et antipathique et ce qui se passait à l'étranger n'atténuait certainement pas cette image accablante. Car les réformés français n'étaient pas seuls : ils avaient

⁶⁴ Sur le caractère social de la religion : cf. Steve Bruce, *Politics and Religion*, Cambridge, Polity Press, 2003, p. 7.

⁶⁵ Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », p. 110.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 110-11.

⁶⁷ Bernard Dompnier, « Affrontements et Reconquêtes, en France »..., p. 129 ; Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », pp. 57-60.

des frères au-delà des frontières sur la solidarité desquels ils pouvaient compter⁶⁸ : à Genève avec qui le contact n'était jamais rompu et au sein de puissances protestantes hostiles, notamment les Provinces-Unies, à qui les huguenots demandaient appuis et pasteurs. Sans oublier le spectre anglais de la période cromwellienne et du régicide de « sang froid » commis sur la personne de Charles I^{er}. Décidément, hormis le péril qu'elle représentait pour la « vraie religion », l'« hérésie » protestante menaçait au vrai la société et l'État catholique.⁶⁹

Considérant tout ce que nous venons de dire, il est aisé de voir dans la conduite de la politique antiprotestante de Louis XIV que les motifs d'ordre dogmatique ne dominèrent pas exclusivement la prise de décisions politiques. Reste que l'offensive menée à partir de 1661 par le Roi-Soleil, tout comme la Révocation elle-même, ne peuvent être déchiffrées sans que l'on se penche également sur les pratiques et stratégies de l'Église gallicane. Car la Révocation marqua aussi l'échec des catholiques dans leur effort pour convaincre les réformés, par la persuasion, de regagner le bercail de la « véritable Église réformée ».

L'attitude du clergé catholique et des dévots

Hormis le roi et l'État, l'adversaire premier de la R.P.R. fut l'Église romaine, et plus spécifiquement l'Église gallicane, avec son poids énorme dans un royaume catholique aux 9/10^e. Si tous les catholiques français ne souhaitaient pas ostensiblement la Révocation de l'édit de Nantes, il demeure qu'à la suite des prélats⁷⁰ et au premier chef Jacques-Bénigne Bossuet, ils

⁶⁸ Sans doute le pouvoir royal se trompait-il sur ce point car « les réformés étrangers qui ne [connaissaient] plus les réalités inhérentes au fait minoritaire ne [considéraient] pas nécessairement avec bienveillance leurs homologues français à qui ils [reprochaient] de se compromettre trop volontiers avec les catholiques ». Bernard Hours, *L'Église et la vie religieuse dans la France moderne, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, P.U.F., 2000, p. 154.

⁶⁹ Bernard Dompnier, *Le Venin...*, pp. 6, 82-87 ; Bernard Hours, *L'Église et la vie religieuse...*, pp. 154-56.

⁷⁰ Parmi les réguliers, nous remarquons l'hostilité particulièrement virulente des Capucins et des Jésuites à l'endroit des minoritaires. Élisabeth Labrousse, « *Une foi, une loi, un roi ?...* », p. 61.

partageaient une hostilité, au minimum passive, envers les protestants.⁷¹ En tout cas, vivement opposé à la « funeste liberté de conscience », le clergé ne se faisait pas à l'esprit que le déchirement de fait de la chrétienté, officialisé en quelque sorte par l'édit de Nantes, puisse être définitif : il supportait mal le droit de cité accordé au protestantisme et, en attendant, il s'activa à préparer la reconquête religieuse du royaume. Après tout, la « paix » imposée par Henri IV à titre d'expédient était assimilable à une sorte de trêve, qu'un jour on romprait...

Il ne faut pas oublier que le clergé réagissait en conformité avec sa propre logique et la vision qu'il avait de l'organisation qu'il servait : l'Église catholique n'était-elle pas la « seule vraie Église », pérenne et universelle, celle que Dieu immanquablement allait faire triompher ? La religion qu'elle professait n'était-elle pas « la seule pensable »,⁷² par opposition aux thèses soutenues par les réformés, toutes erronées et irrecevables ? Pour les chrétiens catholiques de l'époque, l'adage *Extra Ecclesiam nulla salus* représentait davantage qu'une maxime un peu vieillotte remontant à Cyprien de Carthage.⁷³ Le croyant véritable ne pouvait choisir entre le néant de l'impiété et l'unique Vérité qui, par le moyen de l'Église, l'assujettissait.

Toujours est-il que l'Église de France peinait de se retrouver en présence d'une « concurrence maudite ». Il était évident que les réformés représentaient un danger pour la population catholique, une masse vulnérable susceptible d'être contaminée par de faux enseignements. Or, si tous ne professent pas la « vraie doctrine » et que certains dans leur ignominie rejettent les paroles du Créateur, ne peut-on pas tenir pour assuré qu'il tirera vengeance des péchés de son peuple et qu'il le châtiara dans son entièreté pour les crimes de quelques-

⁷¹ *Ibid.*, pp. 93-94. Certes le discours intolérant des élites catholiques ne reflète peut-être qu'imparfaitement l'état d'esprit de la masse catholique. Au cours de chapitres qui font le point sur la situation des Églises réformées de France et sur la situation du clergé catholique et de ses fidèles, Labrousse (et aussi Dompnier) affirment que la coexistence des fidèles des deux communautés fut en général pacifique, surtout en raison de la solidarité fondamentale des intérêts communs (Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », pp. 81-89 ; Bernard Dompnier, « Affrontements et Reconquêtes, en France »..., p. 123).

⁷² Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 20.

⁷³ Thierry Wanegffelen, *De Michel de L'Hospital à l'Édit de Nantes...*, p. 17.

uns ?⁷⁴ La transgression d'Akân n'avait-elle pas attiré la colère de l'Éternel sur les Israélites jusqu'à ce que le fautif soit finalement découvert et exécuté ?⁷⁵ L'hérétique, autre figure de l'Autre, était porteur de malheur, parce que l'hérétique représentait le péché. Raison d'autant plus de vouloir, à terme, éliminer le mal en favorisant le retour des protestants dans la communauté catholique.⁷⁶

Le catholicisme militant fut ainsi l'une des pressions les plus constantes qui menèrent à la Révocation, en ceci qu'il fut l'un des agents essentiels des restrictions qui étouffèrent l'édit de Nantes,⁷⁷ tandis que l'éloge de l'intolérance qu'elle répandait contribua à préparer les esprits, et avant tout celui du roi, à l'interdiction des minoritaires.⁷⁸ Amorcée par les ordres religieux les plus actifs dès 1570, la lutte contre le protestantisme mobilisa non seulement le clergé mais aussi les élites dévotes, et ce tout au long du XVII^e siècle : et cette lutte, comme nous allons le voir, fut multiforme.

D'abord, il était normal que l'Église de France agisse comme un lobby puissant auprès du roi. Elle s'efforça donc de multiplier les attaques anti-huguenotes⁷⁹ et surtout de réclamer, par le moyen de doléances maintes fois répétées, une application restrictive de l'édit. À partir de l'avènement de Louis XIV, l'entente entre l'Église et la Royauté en matière de R.P.R. n'était pas difficile à trouver : elles marchaient de conserve vers un but qui, peu à peu, se dévoila. Mais qu'on ne s'y trompe pas : comme l'indique Élisabeth Labrousse, ce ne furent pas les religieux qui prirent la décision d'abroger l'édit de Nantes : « Les plaintes du clergé romain ont fourni à la Cour plutôt des prétextes, irréprochablement respectables, que des motivations décisives de ses mesures

⁷⁴ Bernard Dompnier, « Affrontements et Reconquêtes, en France »..., p. 119.

⁷⁵ Cf. *Josué*, ch. VII.

⁷⁶ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire*..., p. 25.

⁷⁷ Bernard Dompnier, « Affrontements et Reconquêtes, en France »..., p. 124.

⁷⁸ Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la Révocation*..., p. 50.

⁷⁹ Le clergé attendait du roi qu'il protège les catholiques contre les « entreprises et violences » supposées des huguenots. Cf. Bernard Dompnier, « Affrontements et Reconquêtes, en France »..., p. 119.

anti-protestantes. Une politique a d'abord des mobiles politiques et la politique religieuse de la Cour de France n'échappe sans doute pas à la règle. »⁸⁰ Le roi restait le détenteur de l'autorité et si jamais Louis XIV avait résolu de faire durer indéfiniment le pluralisme religieux en France, « les objurgations chroniques des Assemblées du Clergé seraient demeurées sans effets plus sensibles à la fin du siècle qu'à ses débuts. »⁸¹

Ensuite, le souci apostolique des catholiques s'exerça sur terrain, conformément à la réalisation de la réforme catholique.⁸² Dans le *Venin de l'hérésie*, Bernard Dompnier expose la stratégie mise en œuvre pour combattre la R.P.R. et ses « dévoyés ». En public ou par écrit, la controverse était affaire de théologiens et s'adressait avant tout à un public qui savait s'y retrouver dans les méandres subtils de l'apologétique catholique. Il s'agissait avant tout d'exposer les vérités de la foi et de pourfendre les erreurs de l'adversaire. D'autre part, les missions catholiques envahissaient les îlots protestants,⁸³ avec la bénédiction des autorités civiles : non seulement cherchaient-elles à renforcer les pratiques et la foi des populations catholiques, mais encore elles s'efforçaient d'opérer des conversions chez les minoritaires. Ces derniers en étaient réduits, par contraste, à regarder passer la parade alors qu'ils étaient fort gênés dans leur propre effort de prosélytisme.⁸⁴

⁸⁰ É. Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », p. 107.

⁸¹ *Ibid.*, p. 105.

⁸² Celle-ci, que l'on fait habituellement naître en France au début du XVII^e siècle à la suite de la publication des décrets du Concile de Trente, se présente à nous selon une double morphologie. Elle est tout d'abord très dynamique sur le plan de la discipline (réaffirmation de la médiation ecclésiale, réforme du clergé) et du « réaligement » selon les normes tridentines de la piété chez les laïcs. Mais elle est aussi la « Contre-Réforme », résolument anti-protestante, vouée au rétablissement d'une Chrétienté une et catholique (Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 30). La réforme catholique fut l'occasion pour les élites catholiques, tant laïques que religieuses, de donner à la France un nouvel élan spirituel, de régénérer ordres et institutions de l'Église, de ramener les déviants de toute espèce à une stricte pratique de la « morale chrétienne » et finalement d'« extirper les traditions discutables », ce qui, de fait, privait les protestants d'une bonne partie de leur argumentation » (*Idem*) : puisque l'Église s'était réformée, pourquoi la séparation des chrétiens durerait-elle ? Sur ce sujet, voir également : John W. O'Malley, *Trent and all that. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard University Press, 2002, 240 p. ; Henri Daniel-Rops, *L'Église de la Renaissance et de la Réforme*, vol. 2, *Une ère de renouveau : la Réforme catholique*, Paris, Fayard, 1955, 573 p. ; Jean Séguy, *Christianisme et Société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980, pp. 100-104.

⁸³ Mais aussi tous les lieux où les missionnaires étaient susceptibles de trouver l'« ignorance »...

⁸⁴ É. Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », p. 67.

Au début du règne personnel de Louis XIV, le dynamisme de la Contre-Réforme commença à s'amenuiser dans les campagnes tandis que les missions n'avaient à déclarer qu'une maigre récolte d'abjurations. Cela ne veut pas dire qu'on ne sentait plus les effets du Renouveau catholique en France, loin de là.⁸⁵ Ce fut à ce moment que des auteurs d'envergure, tel le jésuite Louis Maimbourg,⁸⁶ en profitèrent pour lancer une intense campagne d'opinion contre les calvinistes et multiplièrent les charges contre eux, en se servant entre autres de l'histoire : on accablait leur conduite passée tout en voyant en eux les héritiers de l'esprit des guerres civiles ; on pourfendait leurs dogmes pour mieux exalter la force de la position catholique. De la confusion des hérétiques devait découler la repentance.

Malgré le secours éventuel de la Caisse des économats,⁸⁷ l'impact des missions fut généralement faible vis-à-vis des protestants⁸⁸ et donc de l'objectif premier : les conversions. Au cours des années 1660-70, aux prises avec une situation de demi-échec, autant réguliers que séculiers devinrent persuadés que seule une action concertée avec un monarque déterminé permettrait d'éliminer l'altérité protestante. Ce qui fait finalement dire à Bernard Dompnier que le bras séculier, représenté ici par Louis XIV, ne fit que prendre le relais d'une entreprise qui s'essouffait dans la seconde moitié du siècle.⁸⁹

On ne pouvait pas se contenter du relatif insuccès des moyens « doux » de la persuasion ou de seulement défendre l'orthodoxie catholique contre l'ennemi. Il fallait convertir coûte que coûte les frères errants et le pouvoir politique avait justement pour cela des moyens rapides et efficaces.

⁸⁵ Certains, comme Bernard Dompnier et aussi Marc Venard, ont pu parler d'un « second tridentinisme », c'est-à-dire la poursuite de la réforme catholique à compter du deuxième tiers du XVII^e siècle. Cf. Marc Venard (dir.), *Histoire du Christianisme, des origines à nos jours*, Tome IX, *L'Âge de raison (1620/30-1750)*..., pp. 309-349.

⁸⁶ *Histoire du calvinisme* (1682). Voir aussi *La Méthode pacifique pour ramener sans dispute les protestants à la vraie foy sur le point de l'Eucharistie* (1670) ; *Traité de la vraie Église de Jésus-Christ, pour ramener les enfans égarés à leur mère* (1674) ; *Histoire du luthéranisme* (1680) ; *Histoire de la Ligue* (1686), tous disponibles sur <http://gallica.bnf.fr/>. Maimbourg sera expulsé de son ordre en 1681.

⁸⁷ Les réformés entre eux l'appelaient « Caisse des conversions ». Elle fut instituée en 1676 afin d'offrir aux Nouveaux Convertis des récompenses tarifées.

⁸⁸ En ce qui concerne uniquement les catholiques, on peut au contraire parler d'un certain succès si l'on considère que les missions contribuèrent au renforcement des structures et de la pratique de la foi.

⁸⁹ Bernard Dompnier, *Le Venin*..., pp. 225 et suiv.

Quand ce qui est supposément provisoire sur le plan de la doctrine ne se résout pas de lui-même, il est nécessaire de lui trouver une solution opportune. Or le temps était maintenant venu de faire triompher la foi par la contrainte.⁹⁰ La controverse et les missions (qui ne cessèrent pas pour autant jusqu'à la Révocation) n'avaient-elles pas éclairci et démontré clairement les vérités du catholicisme ? Comment comprendre alors que les « religionnaires » lui soient demeurés imperméables, si ce n'est en raison de leur indocilité orgueilleuse et de leurs regrettables « préjugés » (qui toujours les amenaient à confondre l'erreur et la vérité) ?⁹¹ Les huguenots ne demeuraient dans leur erreur et leur chimère que par opiniâtreté : il convenait donc d'utiliser la force afin de briser chez eux toute persistance dans cette inaction fatale pour leur salut éternel.⁹² « Dans la théorie, on le voit, la contrainte n'entraîn[ait] pas immédiatement la conversion ; elle [était] un contrepoids aux obstacles que rencontrait la perception de la vérité et [devait] simplement disposer l'hérétique à prêter l'oreille aux instructions [...] qui, par hypothèse, lui [devaient être] simultanément prodiguées. »⁹³

Ce changement d'attitude des autorités civiles et religieuses quant à la façon de « régler la question protestante » put d'ailleurs s'appuyer sur une notable métamorphose de la représentation qu'elles se faisaient du huguenot : à partir des années 1670 les controversistes catholiques se mirent à définir les réformés beaucoup plus comme des schismatiques que comme des hérétiques.⁹⁴ Ce nouveau discours tendit à réduire *a minima* l'antagonisme religieux entre les deux Églises : tout comme le prétendait Bossuet dans son *Exposition de la doctrine de l'Eglise*

⁹⁰ Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France...*, p. 80 ; Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la Révocation...*, pp. 55-61.

⁹¹ Pour le janséniste Pierre Nicole, la religion réformée ne consistait qu'en préjugés que l'on devait combattre (*Préjugés légitimes contre les calvinistes*, 1671).

⁹² Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France...*, p. 100.

⁹³ É. Labrousse, introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, p. 12.

⁹⁴ Ce changement intervint quelques années avant qu'à Versailles on en vienne à utiliser les moyens violents des années 1680, tels que les dragonnades. Cf. Bernard Dompnier, *Le Venin...*, pp. 91-109.

catholique,⁹⁵ rien ne séparait vraiment les huguenots de leurs compatriotes catholiques sur le plan de la doctrine. Bien entendu, les « religionnaires » ne partageaient pas un tel point de vue et il y a tout lieu de croire qu'ils se sentaient très différents de leurs compatriotes catholiques. Il n'empêche que l'Église romaine prétendait qu'elle s'était suffisamment réformée depuis le Concile de Trente pour que tous les chrétiens puissent en bonne conscience la rejoindre.

Il fallait aussi légitimer théologiquement l'emploi de la force, au moment même où les huguenots allaient subir les dragonnades.⁹⁶ L'autorité la plus citée ici fut saint Augustin. On rappela que le Docteur de la Grâce avait en son temps approuvé la persécution – par amour, celle de l'Église au nom de la vérité – et même fait appel au bras séculier pour qu'il réprime les partisans de l'évêque schismatique Donat. Pour ce faire, seule une justification scripturaire lui avait suffi, soit la Parole du Festin des Noces (Luc XIV, 16-24),⁹⁷ interprétée ici littéralement.⁹⁸

En somme, lorsqu'on se penche sur cette « Contre-Réforme attardée » que représenta en France la Révocation,⁹⁹ il est évident qu'il y eut convergence entre le pouvoir royal et l'Église, ce qui dédouble en quelque sorte les responsabilités. Si le roi, tête de l'État, a agi en toute connaissance de cause, il n'a pas manqué d'être inspiré par le discours de l'Église gallicane, non plus qu'il n'a oublié de l'associer à sa victoire de 1685 sur la R.P.R. À preuve, le grand almanach royal pour l'an de grâce 1686 où figurait un tableau dans lequel Louis apparaissait en bonne compagnie, ayant à ses côtés le père La Chaise, Harlay, archevêque de Paris, le chancelier Le Tellier, et les députés du clergé de France. Le tableau était bien sûr commenté, portant comme

⁹⁵ Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Église catholique sur les matières de Controverse*, Paris, Sébastien-Mabre Cramoisy, 1671.

⁹⁶ À partir du début des années 1680. Cf. Bernard Cottret, « Tolérance ou liberté de conscience ? Épistémologie et politique à l'aube des Lumières (Angleterre-Hollande-France, vers 1685 – vers 1688) », *Études théologiques et religieuses*, vol. 65, 1990 (3), p. 340.

⁹⁷ C'est dans ce passage que l'on retrouve le célèbre *Compelle intrare*, constamment exploité par les apologistes de la contrainte (v. 23).

⁹⁸ Ainsi le catholique Philippe Goibaud-Dubois put adjurer Louis XIV d'imiter les princes de l'Empire du V^e siècle en réglant leur compte aux « nouveaux donatistes ». Son traité (*Conformité de la conduite de l'Église de France pour ramener les Protestants avec celle de l'Afrique, pour ramener les Donatistes à l'Église catholique*, Paris, 1685) parut juste à temps pour saluer la Révocation, que l'on ne manquerait pas de situer dans la droite ligne de la tradition catholique.

⁹⁹ É. Labrousse, introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, p. 9.

mention : « La destruction de l'hérésie par la piété et le zèle de Louis le Grand et les soins de nos seigneurs du clergé de France. »¹⁰⁰

Révocation et projet de société

Tout bien considéré, pour se donner à réfléchir plus largement, n'y a-t-il pas lieu de voir dans la Révocation une facette, ou plutôt un aboutissement de ce vaste projet d'intégration socio-religieuse qu'a décrit en détail Dominique Deslandres¹⁰¹ et qui a occupé les esprits des élites de l'État et de l'Église durant le Siècle des Saints (et même après lui) ? Nous le croyons.

La politique de la Cour de France, aussi bien que celle de l'Église gallicane à l'égard des réformés français doit ainsi être replacée dans une entreprise générale visant à uniformiser *toutes* les altérités. Au XVII^e siècle, les élites politico-ecclésiastiques fortement inspirées par le catholicisme tridentin, unies par une même mentalité et une origine commune, entreprirent de lutter contre les décentrages sociaux ou religieux qui, selon leur perception, outre d'entacher la religion des Français, semblaient menacer d'anarchie la civilisation chrétienne. Comme la sensibilité de l'époque ne voyait aucun mal, lorsqu'on était de l'Église romaine, à catégoriser le monde entre vrais catholiques et barbarie des « déviants », il ne faut pas être surpris de voir tous les visages que cet Autre pouvait prendre : catholiques nonchalants, paysans à demi païens, protestants hérétiques-schismatiques, et à l'extérieur du royaume : Turcs infidèles, idolâtres du monde entier, etc. Leur nombre et leur diversité effrayaient ces mêmes élites avides de réforme qui se sentaient profondément menacés par l'exposition croissante à l'altérité.¹⁰² Cette peur ne se

¹⁰⁰ Nous avons puisé la description de ce tableau dans l'article publié par Franck Puaux en 1885 (« La Responsabilité de la Révocation de l'Édit de Nantes », *Revue Historique*, vol. 29, pp. 241-279). Pour des références à divers ouvrages rédigés par Puaux, cf. James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics Part*, 24 vol., Kessinger Publishing, 2003.

¹⁰¹ À ce sujet, consulter son ouvrage *Croire et faire croire... op. cit.*, où ledit projet est décrit en long et en large, avec les aspirations de ceux qui s'y sont consacré et les diverses implications sur les théâtres européen et extra-européen. Se référer également à la thèse de doctorat de l'A. : *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600-1650 : missions intérieures et premières missions canadiennes*, 2 vols., Université de Montréal, 1990.

¹⁰² Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Hachette, 1999 (c1978), p. 64.

comprend que si l'on se représente ce qu'était la France d'alors : plus qu'à d'autres moments de l'histoire, le royaume était peu homogène sur le plan de la culture et de la religion.¹⁰³ Face à l'Autre – l'hérétique tout comme le rural superstitieux – deux réactions étaient possibles : ou l'assimiler (c'est-à-dire l'intégrer et le convertir) ou l'exclure. Comme on ne pouvait se résoudre à la deuxième alternative, trop coûteuse en moyens et inenvisageable de toute manière pour des gens qui brûlaient de gagner les « perdus »,¹⁰⁴ une seule solution demeurait : restaurer l'unanimité catholique, en convertissant le protestant et en « reprenant le contrôle des formes extérieures de la dévotion populaire ».¹⁰⁵

Ainsi les classes dirigeantes du royaume tentèrent de réduire variété et bigarrure en imposant un « vaste projet de société »¹⁰⁶ dont l'objectif primordial était fortement barbouillé d'utopisme : uniformiser le pays, recréer une seule catégorie de Français, retourner à l'état de Chrétienté une et évidemment catholique d'avant la cassure de la Réforme. Uniformiser et rassembler furent donc « les versants d'une même démarche qui [visait] à imposer le formalisme des pratiques, à moraliser les conduites quotidiennes, et surtout à intégrer la diversité religieuse en vue de la construction d'une société, qui ne pouvait alors être pensée autrement que "religieusement" [...] ».¹⁰⁷ Intégration et conversion allaient donc de pair dans une même suite logique qui, pour le protestant, serait lourde de conséquence.

Au bout du compte, ce désir d'uniformité, qui peut paraître étrange à un esprit moderne habitué au principe de « préférence » individuelle en matière de choix de vie,¹⁰⁸ est la clé essentielle pour comprendre pourquoi la Révocation a eu lieu : elle fut la conséquence directe

¹⁰³ Élisabeth Labrousse, introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, p. 8.

¹⁰⁴ C'est que, depuis longtemps et surtout en ces temps de grande ferveur missionnaire, les âmes les plus ardentes étaient obsédées par une grave inquiétude, sauver son âme. Pour faire son salut on était prêt à tous les efforts puisqu'il fallait « sauver » l'Autre. Cf. Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 25.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 55.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹⁰⁸ Steve Bruce, *Politics and Religion...*, p. 15.

d'une entreprise de « laminage des particularismes » à laquelle tout le XVII^e siècle français tendait, en attendant qu'un monarque assuré de son pouvoir agisse avec décision.

Réception et conséquences

L'édit de Fontainebleau fut accueilli dans la liesse générale¹⁰⁹ : ce n'est pas étonnant puisqu'auparavant une opinion hostile à l'endroit des réformés avait applaudi aux nombreuses mesures décrétées destinées à les exclure, par degrés, de la société. Depuis les Provinces-Unies, la voix de Pierre Bayle se fit entendre,¹¹⁰ fustigeant la politique de Louis XIV. En vain car personne en France ne lui fit écho : la cour, l'Église et la masse catholique, de même que l'Europe romaine, aveuglés par la débâcle soudaine de la R.P.R. qui avait succédé à une longue résistance, étaient tout à leur enthousiasme dithyrambique.¹¹¹ L'épineux problème protestant se trouvait, croyait-on, résolu. Le royaume de France avait enfin retrouvé sa pureté religieuse et pourrait recevoir les bénédictions de Dieu.

L'historien ne peut ignorer cette joie débordante des bons sujets du roi de France, particulièrement celle de tous ceux qui entretenaient un rapport quelconque avec le pouvoir et qui pouvaient se targuer d'être au courant des affaires. Et il y avait aussi tous ces panégyriques, ces odes et ces alléluias fleurant bon l'encens et la myrrhe, toutes ces louanges flatteuses que l'on adressait au monarque afin de le féliciter d'avoir pris une aussi salubre décision, d'un style si ampoulé qu'on est presque tenté de croire qu'il n'y a rien de bon à en retenir hormis le fait de nous renseigner sur une mentalité particulière. Nicole Ferrier-Caverivière¹¹² a pris la peine de défricher cette littérature et ne mâche pas ses mots pour la qualifier : « N'est-ce pas celui-ci [le fanatisme]

¹⁰⁹ É. Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », pp. 26, 94 ; Barbara de Negrone, *Intolérances. Catholiques et protestants en France...*, p. 90 ; Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la Révocation...*, p. 50.

¹¹⁰ *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, 1686.

¹¹¹ Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la Révocation...*, p. 60 ; Jacques Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse...*, p. 488.

¹¹² « La littérature encomiastique et la Révocation de l'édit de Nantes : un témoignage de fanatisme », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, vol. 131, 1985 (juil-sept), pp. 289-300.

qui justifie en quelque sorte l'injustifiable, qui permet de comprendre l'incompréhensible, de saisir la folie et l'arbitraire ? »¹¹³ Sans aller jusqu'à affirmer que chaque écrivain ayant pris la plume en 1685 ait été de manière consciente et voulue, un fanatique – c'est plutôt l'état d'esprit général qu'il convient d'appeler ainsi –, il reste que la louange porte toujours la marque d'une sensibilité. Paroles sincères ou bien exaltation de commande, une chose est certaine, c'est que tous ces thuriféraires écrivirent bel et bien en faveur de la Révocation.

Bref, ce qui est remarquable en 1685, c'est la quasi unanimité des catholiques dans l'exaltation de la Révocation.¹¹⁴ Les quelques individus, à l'exclusion des Réfugiés, qui osèrent une opinion contraire le firent plus tard, alors qu'on commençait déjà à se rendre compte que l'édit de Fontainebleau tiendrait plus du bide que du résultat heureux.¹¹⁵ Quant aux autres – ceux par exemple qui divergeaient de vue sur la place à accorder à la liberté religieuse – que pouvons-nous savoir de ce qu'ils ressassaient en eux puisqu'ils se sont tus ? « Les quelques individus perspicaces – ou libertins, ou profondément chrétiens – qui ne partagèrent pas l'enthousiasme universel ne purent guère manifester leurs réserves qu'en conservant le silence : c'était se singulariser, pour peu qu'on fût auteur, que de ne pas joindre sa voix au concert extravagant d'éloges qui encensa alors Louis XIV. »¹¹⁶ Les plus grands écrivains n'eurent qu'une voix pour célébrer l'événement (Racine, La Fontaine, La Bruyère, Fénelon, etc.). Le clergé voyait son plus grand souhait réalisé : n'ayant plus rien à demander, il se confondit lui aussi en louanges sans nom.

¹¹³ *Ibid.*, p. 290.

¹¹⁴ Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France...*, p. 90.

¹¹⁵ Parmi les catholiques, nous pouvons citer Vauban (*Mémoires* de 1689, 1692 et 1693) et aussi Saint-Simon (ses célèbres *Mémoires*, qu'il a commencé à rédiger à partir de 1739, et qui attendirent longtemps avant d'être publiés – 1788). On sait aussi que « clan Colbert », auquel appartenait entre autres le Dauphin, avait opiné contre la Révocation : on la jugeait inutile étant donné la décrépitude avancée des E.R.F., mais cela ne veut pas dire que là encore on ne souhaitait pas la mort du protestantisme français (É. Labrousse, « *Une foi, une loi, un roi ?...* », pp. 94, 195).

¹¹⁶ É. Labrousse, « *Une foi, une loi, un roi ?...* », p. 94.

Non content de recevoir des applaudissements gratuits, le pouvoir royal se prévalut de la Révocation pour commanditer une grande entreprise de propagande. On travailla ainsi à imposer une « version officielle » de ce qui s'était produit.¹¹⁷ Gros traités apologétiques, peintures, gravures, sculptures, images, almanachs, etc. : le public visé était large. C'était celui, sûrement très intéressé, des simples observateurs de l'événement.¹¹⁸ Outre sa fonction laudative, cette propagande entretenait l'illusion que, conformément aux décrets de Louis XIV, il n'y avait plus de calvinistes en France et que leurs conversions avaient toutes été obtenues par la douceur. Qui plus est, les représentations du Roi-Soleil délivrant la « vraie religion » de ses ennemis pouvaient laisser croire qu'il s'était uniquement intéressé à la sauvegarde du catholicisme et à la défense de l'Église. Ce qui ne manquait pas de duplicité puisque cette « manipulation de l'opinion » permettait de dissimuler les buts politiques à l'origine de la décision de révoquer l'édit.¹¹⁹ L'image d'un roi pieux était sauve, idéalisée, et surtout exposée partout.

C'est par la suite, lorsque le cours des choses révéla que l'édit de Fontainebleau avait aggravé les problèmes posés par la question protestante plutôt que de les régler, que l'on commença à douter du bien-fondé de la décision prise en 1685. Ce qui prouve assez que la plupart des êtres humains fonctionnent comme des historiens : ils ne reconnaissent la nature de l'expérience qu'*a posteriori*.

Nul doute que les maîtres de la France fussent bien intentionnés quant il s'agissait du bien du royaume, mais pour paraphraser André Gide il demeure qu'avec les meilleures intentions, surtout quand il est question de religion, on peut faire une mauvaise politique. Aujourd'hui, c'est en totalité que les historiens condamnent la décision de 1685 : « L'acte, en soi, remarque Janine

¹¹⁷ Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France...*, p. 94.

¹¹⁸ Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la Révocation...*, p. 45.

¹¹⁹ Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France...*, p. 102.

Garrison avec des mots tranchants, constitue comme une agression infligée non au droit français mais à sa pratique [...] Étrange recul de la tolérance, curieuse avancée de la violence d'État [...], la Révocation se présentant comme une décision politique relevant de ce qu'on appelle de nos jours le totalitarisme. »¹²⁰ Les conséquences de cette erreur politique furent d'ordre économique, politique, démographique. Et surtout on échoua à faire des huguenots, pour la plupart des NC désormais, de véritables catholiques. Nous ne disons rien de neuf en affirmant que le « forçement des consciences » engendre une spiritualité de façade et hypocrite de la part de ceux qui en sont victimes.

Nominalement, après tant d'abjurations massives, il ne restait en France « toute catholique » qu'un petit reste de calvinistes pour lesquels la cour de Versailles n'avait pas jugé nécessaire de maintenir en vie l'édit de Nantes : ceux-là seront le plus souvent persécutés, et ce en contradiction flagrante avec ce que l'édit de Fontainebleau avait prescrit à leur égard : « ne pas les troubler ». ¹²¹ Quant aux « Nouveaux Convertis », le pouvoir royal n'allait pas tarder à se buter chez eux au tenace particularisme huguenot qui, malgré les embûches, perdurerait de génération en génération. Devant les persécuteurs on fit mine de se convertir, on se soumit ou dans le cas contraire on tenta de rejoindre le Refuge. Mais la conscience restait close aux convertisseurs : c'était machinalement que l'on pratiquait la religion du Roi. Dans les églises on ne faisait qu'acte de présence. Mieux encore, au grand dam du clergé certains des NC commencèrent à se montrer indociles, sitôt les dragons partis,¹²² quant à la fréquentation des sacrements. Le refus de communier était particulièrement répandu.¹²³ On s'abstenait aussi d'envoyer ses enfants au

¹²⁰ Janine Garrisson, *L'édit de Nantes et sa révocation*..., p. 8.

¹²¹ Bernard Dompnier, « Affrontements et Reconquêtes, en France »..., p. 132.

¹²² Les dragonnades ne cessèrent pas en 1685 : ils se poursuivirent longtemps dans certaines localités « suspectes » et dans les provinces qui n'avaient pas été visitées auparavant. Jacques Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse*..., p. 490.

¹²³ Ce qui annonce la désaffection religieuse du XVIII^e siècle... la déchristianisation relative.

catéchisme ou, plus fréquemment encore, on défaisait le soir à la maison ce qui avait été enseigné le jour.

Le clergé, dépité par des ouailles aussi récalcitrantes qu'au demeurant il cessa vite de contraindre à la communion,¹²⁴ ne pouvait qu'alerter un pouvoir royal qui lui non plus n'y pouvait pas grand-chose. Ici les moyens de coercition ne suffisaient pas à la politique. Tout au plus le gouvernement pouvait-il continuer de réprimer la masse des « nouveaux convertis » puisqu'il ne voyait en elle, à juste titre, que des crypto-réformés à la manière des marranes espagnols. À rebours de l'idéal du *Grand Rassemblement* et de l'intégration socio-religieuse que chérissaient les dévots et les missionnaires, les autorités civiles et religieuses prolongèrent après 1685 l'ancien antagonisme religieux, maintenant transféré dans la distinction entre « anciens » et « nouveaux » catholiques. Ainsi les seconds continuèrent-ils de subir certaines des mesures vexatoires qu'ils avaient auparavant dû souffrir à titre de calvinistes.¹²⁵ Une bien curieuse promotion en vérité...

Entretemps déferlait à travers l'Europe le flot des Réfugiés malgré l'interdiction d'émigrer répétée en 1699 et une nouvelle fois en 1713, qui rendait la sortie du royaume difficile. Amorcé dès 1679 et à peu près tari vers 1700, il allait déverser en Angleterre, au Brandebourg ou dans les Provinces-Unies environ deux cent mille huguenots ayant souvent gardé une haine tenace à l'égard de Louis XIV (et parmi eux Pierre Jurieu).¹²⁶ Ils purent y encourager les princes protestants, comme Guillaume d'Orange, à lutter contre la France. Le Refuge fut également le lieu d'une

¹²⁴ Le clergé était chargé de surveiller étroitement le peuple des NC. À la Pâques de 1686, dans un accès d'humeur, il eut recours aux soldats pour contraindre quelques obstinés à communier. Cette méthode fut vite abandonnée lorsque dénoncée comme un sacrilège par divers évêques – dont Bossuet –, qui eurent vent de l'affaire et rappelèrent que seuls de moyens de persuasion devraient être employés pour gagner le cœur des NC. Cf. Elisabeth Labrousse, « *Une foi, une loi, un roi ?...* », p. 204.

¹²⁵ Ainsi, beaucoup des interdits en vigueur contre les anciens réformés le demeureront à leur égard. Bernard Dompnier, « *Affrontements et Reconquêtes, en France* »..., p. 132 ; Elisabeth Labrousse, « *Une foi, une loi, un roi ?* »..., pp. 193, 207-217.

¹²⁶ Cet exil eut des répercussions sensibles dans certains secteurs économiques du royaume où les réformés étaient particulièrement représentés. Jean Baubérot, *Histoire du protestantisme*, Paris, PUF, 1987, (« *Que sais-je ?* »), pp. 76-77.

intense activité de publication à vocation pamphlétaire.¹²⁷ Louis avait-il naguère fait avaler à ses sujets de la R.P.R. le pain de la douleur et l'eau des tribulations ? Qu'à cela ne tienne, les libelles que ses anciens sujets allaient répandre sur son compte le lui rendraient bien. C'est ainsi qu'on en profita pour dévoiler les dessous de la version officielle de la Révocation qu'en France on avait traficotée.¹²⁸ L'Europe fut alarmée à propos du monarque « tyrannique » qui avait refusé le *jus emigrandi*¹²⁹ à ses sujets.¹³⁰ Bien sûr les persécutions et sévices dont les réformés français avaient été victimes furent abondamment dénoncés et l'« impiété » du clergé romain soulignée.¹³¹ En attendant la Glorieuse Révolution (1688-1689) qui ruinera durablement la cause du catholicisme anglais, toute cette campagne de critique, amplifiée et relayée aux quatre vents, sera pour la France « toute catholique » une contre-épreuve des plus cinglantes. Le fait que le royaume ait été en guerre presque continuellement de 1685 à 1713 a sûrement quelque chose à voir avec tout cela...

Sérieusement éprouvé, diminué en nombre, le protestantisme ne disparut pas pour autant du royaume de France. Toute minorité persécutée se fortifiant dans la souffrance, l'identité huguenote fut préservée par l'attachement même à ce qui l'alimentait, la foi religieuse, et aussi une brûlante exécution pour cette Église romaine au profit de laquelle ils avaient été sacrifiés.¹³² Après un temps de désarroi, les Églises réformées de France parvinrent à se réorganiser et dès 1686 apparurent des « assemblées du désert », c'est-à-dire des cultes en plein air dans des lieux retirés. Apparurent aussi des prédicants, des prophètes et des prophétesses que la maréchaussée

¹²⁷ Parmi les 86 pamphlets de la collection de la Bibliothèque Royale à La Haye se rapportant à la France et ayant paru de 1685 à 1687, 76 traitent de la politique religieuse du roi de France : cf. Hans Bots, « L'écho de la Révocation de l'Édit de Nantes dans les Provinces-Unies à travers les gazettes et les pamphlets », in R. Zuber et L. Theis (dir.), *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris, 1986, p. 291.

¹²⁸ Ce que Bayle fit dans son pamphlet *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*. Cf. É. Labrousse, introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, pp. 8 et suiv.

¹²⁹ Droit qui autorise l'émigration de nationaux afin de leur permettre d'exercer librement le culte de leur religion; mais l'emploi du terme lui-même n'apparaît qu'à la fin du 18^e siècle (Dzovinar Kévonian, *Réfugiés et diplomatie humanitaire: les acteurs européens et la scène proche-orientale pendant l'entre-deux-guerres*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 197).

¹³⁰ Thierry Wanegffelen, *De Michel de L'Hospital à l'Édit de Nantes...*, p. 11 (note).

¹³¹ Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France...*, p. 111.

¹³² É. Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », p. 226.

pourchassa impitoyablement et dont les « visions exaltées » conduisirent dans la région des Cévennes, à la guerre des camisards (1702-1710). En pleine Guerre de Succession d'Espagne, le pouvoir royal fut obligé là-bas de réprimer violemment une insurrection protestante qu'un surcroît de persécution avait auparavant contribué à allumer.¹³³ Autre épine dans le pied d'autorités civiles et religieuses qui, leur semblait-il, n'en finiraient jamais avec une minorité dont la « résilience » même leur semblait insolente.

Durant la centaine d'années qui séparèrent la Révocation de l'édit de tolérance de 1787,¹³⁴ ce qui restait encore de l'ancienne Église de multitude¹³⁵ dans le protestantisme français s'effaça complètement. Passé à la clandestinité et libéré de ses « tièdes »,¹³⁶ l'ancienne R.P.R. était désormais une église de convaincus, de « professants ».¹³⁷ Ce noyau dur, irréductible de nature, allait parvenir à traverser le XVIII^e siècle, certes en connaissant des tribulations qu'illustre bien la célèbre affaire Jean Calas. Mais cette survie apporterait un démenti cinglant à ceux qui avaient cru pouvoir effacer d'un trait de plume deux siècles de présence protestante en France.

* * *

Au cours des trois prochains chapitres respectivement consacrés à Jacques-Bénigne Bossuet, Pierre Jurieu et Pierre Bayle, nous procéderons sensiblement de la même façon en présentant en premier lieu leur attitude respective à l'égard de la Révocation. Cela fait, nous pourrons enchaîner avec l'analyse de ce qui chez nos trois auteurs constitue les principes assurant

¹³³ Bernard Dompnier, « Affrontements et Reconquêtes, en France »..., p. 133.

¹³⁴ L'édit de tolérance de Versailles, préparé par Malesherbes, vint partiellement effacer celui de révocation et permit aux protestants de bénéficier de l'état civil sans qu'ils aient à se convertir au catholicisme. L'émancipation religieuse, c'est-à-dire la reconnaissance officielle du protestantisme, viendra seulement avec la Révolution française.

¹³⁵ Se dit d'une Église qui réunit la « multitude » des baptisés, pratiquants ou non. Cette conception multitudiniste est encore prédominante de nos jours dans les Églises « nationales » protestantes, luthérienne, anglicane et calviniste.

¹³⁶ « Il est patent que toute une frange réformée a fini par être catholicisée après quelques générations. » É. Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ?... », p. 204.

¹³⁷ Une église de professants est une église où tous les membres sont appelés à faire individuellement profession de leur foi, tandis qu'une église de multitude renferme tous ceux qui, à un degré quelconque, par tradition familiale ou en raison des us locaux, s'en sentent proches. André Encrevé, *Protestants français au milieu du XIX^e siècle. Les Réformés de 1848 à 1870*, p. 276.

l'existence d'une société harmonieuse, c'est-à-dire l'utopie. Or, cette « société harmonieuse » diffère particulièrement d'un auteur à l'autre : cela va de soi puisque ce n'est pas à la même fin que tous trois aspirent, d'autant plus qu'ils se distinguent grandement sur le plan des représentations (théologique, politique, rapport à l'altérité, etc.).

* * *

Chapitre 2 – Jacques-Bénigne Bossuet

Quelle fut l'attitude du prélat à l'égard de la Révocation et de sa célébration triomphante ? Quel rôle joua-t-il dans la controverse antiprotestante et dans l'énonciation de la logique absolutiste ? Ces questions seront abordées au cours des prochaines pages et nous aideront à déterminer quels sont les éléments fondamentaux de l'utopie façonnée par Bossuet.

La controverse antiprotestante et la justification de la Révocation

Augustinien convaincu, défenseur de la foi et des commandements de la loi divine révélée¹, cet ancien disciple de Vincent de Paul fut au commencement de sa carrière un ami de la Compagnie du Saint-Sacrement, autrement dit d'un des cercles dévots les plus actifs. Fortement marqué par l'esprit de la Réforme catholique, Bossuet s'imposa à Louis XIV, bien que le protégé d'Anne d'Autriche déplût tout d'abord au roi qui voyait en lui l'un de ces censeurs « qui prétendaient gouverner sa vie privée »² et blâmaient son inconduite morale. Mais à force de souligner dans ses discours le caractère de grandeur attaché selon lui à la personne du « représentant de Dieu », Bossuet n'allait pas manquer de faire changer le roi d'opinion. Aussi un tournant intervint-il après que Bossuet eût prononcé l'oraison funèbre d'Henriette-Marie de France (1669). Dès l'année suivante, celui qui entre-temps était devenu évêque de Condom fut nommé précepteur du Dauphin. Il apparut désormais comme l'un des proches collaborateurs, voire un

¹ Cette conviction transparaît assez clairement dans son *Traité de la concupiscence* (Paris, Les Belles-Lettres, 1930). Cf. Christian Lazzeri, « "L'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie." Politique religieuse de Bossuet et de Pascal », *Revue de théologie et de philosophie*, 133, 2001 (3), p. 359.

² Monique Cottret, « Raison d'État et politique chrétienne entre Richelieu et Bossuet », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français*, oct.-déc. 1992, p. 528.

« chargé d'affaires religieuses », du gouvernement de Louis XIV. Rôle qui se renforça certainement quand Bossuet fut appelé à siéger au Conseil de conscience.³

Il faut dire qu'à cette époque le pouvoir royal avait l'habitude de recruter dans le haut clergé certains de ses serviteurs, et ce même pour des tâches de nature temporelle. Or, « les préoccupations de l'épiscopat, comme le dit Élisabeth Labrousse, étaient alors tout autant administratives ou politiques que religieuses, au sens actuel du mot, ou, plus exactement, les deux domaines que nous différencions étaient indistincts et intimement amalgamés. »⁴ Aussi, à titre de conseiller du roi, Bossuet eut certainement son mot à dire à propos de la Révocation de l'édit de Nantes, bien que la décision fût revenue au roi lui-même.

Au reste, on peut voir dans la vie mais aussi dans les écrits de cet homme d'action et de *praxis*, qu'il rêva de faire de la France une nation catholique exemplaire. Contemplatif engagé dans le siècle⁵, dans le sens d'une religion et d'une existence cléricale « qui impliquent un engagement dans une action apostolique »,⁶ mais aussi distingué représentant de la Tradition, c'est ainsi que Jacques Le Brun nous livre Bossuet : en tranquille possesseur de la Vérité.⁷ Une Vérité alimentée avant tout par l'Écriture et les Pères (constamment cités) et à laquelle il fit le serment de vouloir s'enchaîner et lui consacrer toutes ses forces.⁸ Veiller sur l'immuable Vérité détenue par son Église et étendre le règne de Christ : tous ses livres des quarante dernières années de sa vie (1674-1704) témoignent de cette nécessité urgente qui le fera polémiquer entre autres contre l'altérité

³ Bernard et Monique Cottret, « Dépasser les frontières religieuses – De la Chrétienté à l'Europe » in Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez et Marc Venard (dir.), *Histoire du Christianisme, des origines à nos jours*, t. IX, *L'Âge de raison (1620/30-1750)*, Paris, Desclée, 1997, pp. 167-68 ; Alfred Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme. Étude sur l'histoire des variations et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au XVII^e siècle*, Paris, Hachette, 1892, p. 73.

⁴ Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ? ». *Essai sur la révocation de l'Édit de Nantes*, Genève/Paris, Labor et Fides/Payot, 1985, (« Histoire et société », no. 7), p. 61.

⁵ Martial Gantelet, « La politique, de la pratique à la théorie : Bossuet dans les derniers feux de la fronde condéenne (Metz, octobre 1653) », *XVII^e siècle*, 216, 2002 (3), p. 503.

⁶ Jacques Le Brun, *Bossuet*, Desclée de Brouwer, 1970, (« Les Écrivains devant Dieu »), 144 p. ; citation cf. p. 102.

⁷ *Idem*.

⁸ Ce serment, il le fit en 1652 peu de temps après son ordination sacerdotale en l'église métropolitaine de Notre-Dame : Bernard Velat, « Introduction » in Bossuet, *Oeuvres*, éd. B. Velat et Y. Champailleur, Paris, Gallimard, 1961, (« Bibliothèque de la Pléiade »), p. xiii.

religieuse que représentaient les *religionnaires* dans le royaume.⁹ Tantôt irénique, tantôt agressif, il fut un adversaire efficace en face des apologistes huguenots de même qu'un ouvrier activement engagé dans la construction de l'unité religieuse du royaume. « Il suscitait, en France, les répliques à l'hérésie et se préoccupait d'empêcher l'arrivée, en provenance de Hollande, de productions pouvant la favoriser. »¹⁰

Bossuet et l'altérité religieuse

Lorsqu'on se prend à les considérer dans leur ensemble, on remarque tout de suite une certaine inégalité dans les relations qu'entretint Bossuet avec les protestants. Ces rapports furent ponctués de ruptures et de reprises, d'ouvertures timides et surtout de fermetures sans appel. Néanmoins on constate que l'homme d'Église persévéra toujours dans son idée de « réunion » (qui est certes à distinguer de l'idéal d'union).¹¹ Car c'est le retour des « dévoyés » au sein de la « vraie religion » que Bossuet cherchait à obtenir, et ce sans que l'enseignement de l'Église catholique eût à souffrir le moindre accommodement (pour employer un langage actuel).¹²

Dès ses années de formation à Metz, Bossuet était entré en contact avec des protestants, dont le pasteur « accommodateur » Paul Ferry, avec qui il eut dès 1655 des entretiens et une correspondance suivie. Ces rencontres le poussèrent à écrire *l'Exposition de la doctrine de l'Église*

⁹ Alfred Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme...*, p. 69.

¹⁰ Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la Révocation de l'Édit de Nantes*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1997, p. 50.

¹¹ « L'idéal d'une "union" de tous les chrétiens est [...] à distinguer du désir propre aux controversistes et aux milieux confessionnels, catholiques comme protestants, de voir s'accomplir la "réunion" des dissidents et adversaires au sein de leur propre Église, par abjuration de leurs « erreurs » passées » (Thierry Wanegffelen, *L'édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance [XVI^e-XX^e siècle]*, Paris, LFG, 1998, [« Le Livre de Poche »], p. 88).

¹² Jacques Solé, *Les origines intellectuelles...*, p. 34. *L'Exposition de la doctrine de l'Église catholique sur les matières de controverse* (Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1671), s'inscrit clairement dans cette optique de « réunion » du protestantisme français à l'Église gallicane. Dès les premières pages du traité, Bossuet émet le souhait de voir les protestants revenir sur les préjugés qu'ils auraient conçus à propos des enseignements de son Église, notamment en ce qui concerne les statuts tridentins, et ce dans le but avoué qu'ils rentrent un jour au bercail romain : « Après plus d'un siècle de contestations avec Messieurs de la Religion Prétendue Réformée, les matières dont ils ont fait le sujet de leur rupture doivent estre éclaircies, & les esprits disposez à concevoir les sentimens de l'Eglise Catholique. Ainsi il semble qu'on ne puisse mieux faire que les proposer simplement, & de les biens distinguer de ceux qui luy ont esté fausement imputez. En effet, j'ai remarqué en différentes occasions, que l'aversion que ces Messieurs ont pour la plupart de nos sentimens, est attachée aux fausses idées qu'ils en ont conceûës, & souvent à certains mots qui les choquent tellement, que s'y arrestant d'abord, ils ne viennent jamais à considérer le fonds des choses. C'est pourquoy j'ai crû que rien ne leur pourroit être plus utile que de leur expliquer ce que l'Eglise a défini dans le Concile de Trente, touchant les matières qui les éloignent le plus de nous ; sans m'arrêter à ce qu'ils ont accoustumé d'objecter aux Docteurs particuliers, ou contre les choses qui ne sont ni necessairement, ni universellement receûës » (pp. 1-3).

sur les matières de controverse, publiée en 1671, laquelle couronna en quelque sorte sa première période irénique. Il s'agissait pour « M. de Condom » de lever certains des scrupules qui retenaient loin de Rome des âmes que l'on reconnaissait malgré tout comme pieuses et authentiques. Certes Bossuet voyait un peu schématiquement les choses : il avait rédigé son ouvrage persuadé qu'une simple peinture d'un catholicisme épuré, qu'une simple clarification de la position romaine suffirait à elle seule à ramener les protestants (à qui il s'adressait) dans le giron de l'Église majoritaire.¹³ L'emploi d'expressions choisies avait pour objectif de rendre le dogme majoritaire plus acceptable pour les réformés, et par là-même de souligner les points d'accord en vue d'une éventuelle « réunion ». ¹⁴ Mais l'espoir de débrouiller le « malentendu » ¹⁵ qui, à lire Bossuet, avait poussé les protestants à s'éloigner de l'Église un siècle et demi plus tôt ne fut pas exaucé, les protestants demeurant attachés à leur particularisme religieux.¹⁶ L'ouvrage eut néanmoins un grand retentissement ; il semble même avoir été apprécié par certains pasteurs et théologiens du « petit troupeau ». ¹⁷ Il faut dire que Bossuet sut habilement « exploiter ce "préjugé favorable" au catholicisme français (ou plutôt gallican) qu'abritaient tant de huguenots, convaincus que parmi toutes les formes d'une religion chrétienne abâtardie et souillée d'idolâtries – le catholicisme –, celle qui régnait en France était la moins dépravée... » ¹⁸ Et l'un des points forts de l'argumentation de Bossuet fut de mettre l'accent sur le Christ en tant que seul médiateur et sauveur reconnu par l'Église catholique : c'était habile car il détournait ainsi l'attention que les réformés portaient depuis toujours sur la Vierge Marie et les saints dont ils dénonçaient le culte. Mais cette présentation voulue par Bossuet avait aussi des limites précises qu'il ne pouvait outrepasser : sur le caractère

¹³ Jacques Solé, *Les origines intellectuelles...*, p. 15.

¹⁴ François Laplanche, « La "Réunion des protestants" : de Bossuet à Richard Simon », in Collectif, *Homo Religiosus : autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 400.

¹⁵ Les protestants auraient eu de l'Église catholique une vision erronée, lui imputant des superstitions ou des doctrines qu'elle aurait condamnées depuis toujours...

¹⁶ Richard F. Costigan, *The Consensus of the Church and papal infallibility: a Study in the background of Vatican I*, The Catholic University of America Press, 2005, p. 37.

¹⁷ Sur l'accueil fait au livre, voir Aimé-Georges Martimort, *Le Gallicanisme de Bossuet*, Paris, Cerf, 1953, pp. 330-349.

¹⁸ É. Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ? »..., p. 69.

sacrificiel de la messe, surtout, l'évêque ne put céder en rien au risque de se désavouer. Cette résistance sur un point aussi fondamental, de même que la profonde méfiance des huguenots, expliquent la maigre moisson de conversions à mettre au compte de l'*Exposition*. Un bilan mitigé qui, sans doute, contribua à convaincre bon nombre des futurs « Révocateurs » que les protestants n'étaient que d'obstinés et perpétuels schismatiques. Des rebelles qu'ultérieurement il faudrait bien soumettre d'autorité puisqu'ils ne voulaient pas changer d'eux-mêmes.

Parallèlement à l'*Exposition*, Bossuet s'efforçait de mettre l'accent sur la stabilité de la doctrine catholique au cours des siècles et sur l'autorité de l'Église en matière de foi. Il discuta en privé avec le ministre de Charenton Jean Claude, qui, à partir de 1670, fut l'un des phares du protestantisme français. Plus tard les deux hommes firent paraître, dans des publications volumineuses, leurs versions respectives du débat.¹⁹ Entretemps la controverse anti-réformée connaissait un important renouveau. Les missions n'avaient produit que peu de nouveaux catholiques, autant dire qu'elles avaient échoué, tandis que la nécessité d'une action vigoureuse, belliqueuse cette fois-ci, était vivement ressentie parmi le clergé de France. À la veille de la Révocation, nous dit Jacques Solé, « les valeurs d'efficacité primaient celles de l'esprit ».²⁰ C'est ainsi qu'au début des années 1680 l'Église majoritaire reprit avec plus d'insistance que jamais son projet de réunion des protestants.

Bossuet aussi se cabra et à l'instar de nombreux autres auteurs, certains de talent, il se mit à accabler l'hérésie, ou plutôt le schisme. Maintenant évêque de Meaux (depuis 1681), il se joignit aux jansénistes²¹ pour réduire l'opposition théologique de la Réforme à une simple contestation d'abus que l'application des décrets tridentins avait fait disparaître. Comme sa contestation passée

¹⁹ *Conférence avec M. Claude, Ministre de Charenton, sur la matière de l'Église* : cette relation fut publiée en 1682 et de nouveau en 1687. (cf. *Œuvres complètes de Bossuet*, vol. XIII, éd. F. Lachat, Paris, Louis Vivès, 1863)

²⁰ Jacques Solé, *Les origines intellectuelles...*, p. 15.

²¹ Alfred Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme...*, p. 76.

n'avait plus lieu d'être, la Réforme était ramenée à une simple révolte contre l'Église.²² Une révolte devant laquelle le glaive temporel, à savoir Louis XIV, ne pouvait rester sans réagir. Il s'agissait après tout du respect à rendre à la seule « vraie » religion, celle-là même du monarque. Aussi le conviait-on respectueusement à intervenir dans le sens de l'extinction de la R.P.R. Or, depuis le célèbre concile gallican de 1682, d'où étaient sortis – rédigés par Bossuet – les *Quatre Articles*, « on se sentait sûr dorénavant d'obtenir, d'un jour à l'autre, du pouvoir séculier la révocation de l'Édit de Nantes. »²³

Bossuet et la Révocation

Lorsque fut finalement publié l'édit de Fontainebleau, en octobre 1685, les sentiments du prélat ne furent pas mitigés. En effet, dès les lendemains de l'événement, il applaudissait à la décision du monarque d'avoir enfin « ramené » les récalcitrants au gros de l'arbre. Acte providentiel, la Révocation consacrait incontestablement la défaite du mensonge aux mains de la Vérité. Le roi, pour sa part, était salué en tant que « nouveau Constantin ». C'est dans l'*Oraison funèbre de Michel Le Tellier* (1686) – du nom du ministre qui contresigna l'édit de Fontainebleau peu de temps avant de disparaître –, que l'évêque de Meaux fit cette célébrisime allusion. Louis le Grand s'y voyait admis comme l'égal du plus grand des « empereurs chrétiens » de l'Antiquité :

Ne laissons pas cependant de publier ce miracle de nos jours ; faisons-en passer le récit aux siècles futurs. Prenez vos plumes sacrées ; vous qui composez les annales de l'Église : agiles instruments d'un prompt écrivain et d'une main diligente, hâtez-vous de mettre Louis avec les Constantin et les Théodose. Ceux qui vous ont précédés dans ce beau travail racontent qu'avant qu'il y eût des empereurs dont les lois eussent ôté les assemblées aux hérétiques, les sectes demeuraient unies et s'entretenaient longtemps. »

²² Bernard Dompnier, *Le venin de l'hérésie : image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 194. Dans le *Traité de la communion sous les deux espèces*, paru en 1682, on retrouve l'influence des méthodes controversistes des théologiens de Port-Royal contre les protestants (Alfred Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme...*, p. 76).

²³ Alfred Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme...*, p. 146.

Plus loin dans le discours, au sortir d'un bel élan emphatique, Bossuet nous parle de « l'univers étonné de voir dans un événement si nouveau la marque la plus assurée, comme le plus bel usage, de l'autorité, et le mérite du prince plus reconnu et plus révéré que son autorité même ». Quant à la sincérité de ces paroles, il n'y a pas lieu d'en douter, puisque de telles paroles reviennent constamment dans une variété d'œuvres de l'auteur :

Touchés de tant de merveilles, épanchons nos cœurs sur la piété de Louis. Poussons jusqu'au Ciel nos acclamations, et disons à ce nouveau Constantin, à ce nouveau Théodose, à ce nouveau Marcien, à ce nouveau Charlemagne, ce que les six cent trente Pères dirent autrefois dans le concile de Chalcédoine : Vous avez affermi la foi, vous avez exterminé les hérétiques : c'est le digne ouvrage de votre règne, c'en est le propre caractère.²⁴

De même que la plupart des catholiques fervents qui, en France, avaient sans relâche guetté l'« heureux » dénouement, Bossuet avait désiré la Révocation ; bien avant 1685 il l'avait déjà appelée de ses vœux et justifiée en chaire²⁵ et dans certains de ses écrits²⁶ ; par la suite, il l'appliqua comme évêque. À ce chapitre, nous pouvons noter que dans le cadre plus prosaïque de l'administration de son diocèse, il se montra plutôt empressé à se saisir des dépouilles des victimes de la Révocation, comme par exemple ces temples de Nanteuil et de Morceff dont il

²⁴ Bossuet, *Oraison funèbre de très haut et puissant Seigneur Messire Michel Le Tellier*, 25 janvier 1686 ; document fourni par la société Bibliopolis, <http://www.bibliopolis.fr>, consulté sur Gallica le 24 janvier 2011 (<http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-101431&M=tdm>).

²⁵ Cf. le sermon sur les *Devoirs des Rois* (Carême du Louvre, Dimanche des Rameaux, 2 avril 1662) : « [Jésus-Christ] règne en effet par sa puissance dans toute l'étendue de l'univers ; mais il a établi les rois chrétiens pour être les principaux instruments de cette puissance : c'est à eux qu'appartient la gloire de faire régner Jésus-Christ ; ils doivent le faire régner sur eux-mêmes, ils doivent le faire régner sur leurs peuples » (cité in *Œuvres oratoires de Bossuet*, éd. crit. de l'abbé Joseph Lebarq, rev. et augm. par Charles Urbain et Eugène Levesque, t. IV (1661-65), Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1923, p. 358).

²⁶ Par exemple, dans cet extrait du *Discours sur l'histoire universelle*, ouvrage composé en 1681 pour l'éducation du Dauphin, Bossuet souligne clairement le rôle du roi dans la préservation de l'une et unique vérité : « Étudiez donc, Monseigneur, avec une attention particulière cette suite de l'Église, qui vous assure si clairement toutes les promesses de Dieu. Tout ce qui rompt cette chaîne, tout ce qui sort de cette suite, tout ce qui s'élève de soi-même et ne vient pas en vertu des promesses faites à l'Église dès l'origine du monde, vous doit faire horreur. Employez toutes vos forces à rappeler dans cette unité tout ce qui s'en est dévoyé, et à faire écouter l'Église par laquelle le Saint-Esprit prononce ses oracles. La gloire de vos ancêtres est non seulement de ne l'avoir jamais abandonnée, mais de l'avoir toujours soutenue, et d'avoir mérité par là d'être appelés ses fils aînés, qui est sans doute le plus glorieux de tous leurs titres. Je n'ai pas besoin de vous parler de Clovis, de Charlemagne, ni de saint Louis. Considérez seulement le temps où vous vivez, et de quel père Dieu vous a fait naître. Un roi si grand en tout se distingue plus par sa foi que par ses autres admirables qualités. Il protège la religion au-dedans et au-dehors du royaume, et jusqu'aux extrémités du monde. Ses lois sont un des plus fermes remparts de l'Église. Son autorité réverée autant par le mérite de sa personne que par la majesté de son sceptre, ne se soutient jamais mieux que lorsqu'elle défend la cause de Dieu. On n'entend plus de blasphème ; l'impiété tremble devant lui : c'est ce roi marqué par Salomon, qui dissipe tout le mal par ses regards. S'il attaque l'hérésie par tant de moyens, et plus encore que n'ont jamais fait ses prédécesseurs, ce n'est pas qu'il craigne pour son trône ; tout est tranquille à ses pieds, et ses armes sont redoutées par toute la terre : mais c'est qu'il aime ses peuples, et que, se voyant élevé par la main de Dieu à une puissance que rien ne peut égaler dans l'univers, il n'en connaît point de plus bel usage que de la faire servir à guérir les plaies de l'Église. Imitiez, Monseigneur, un si bel exemple, et laissez-le à vos descendants. Recommandez-leur l'Église plus encore que ce grand empire que vos ancêtres gouvernent depuis tant de siècles. Que votre auguste maison, la première en dignité qui soit au monde, soit la première à défendre les droits de Dieu, et à étendre par tout l'univers le règne de Jésus-Christ, qui la fait régner avec tant de gloire ! (*Discours...*, cité dans l'éd. Velat et Champailleur, in Bossuet, *Œuvres*, op. cit., II^e partie, « La suite de la religion », chap. XXXI, pp. 946-47).

sollicitait au roi les matériaux au profit de l'hôpital général et de l'hôtel-dieu de Meaux.²⁷ Quant à l'intégration des *Nouveaux Catholiques*, il déploya un zèle certain que l'on reconnaît dans la *Lettre pastorale*²⁸ qu'il composa à l'intention des convertis de son obédience – et par-delà, de toute la France – pour les inciter à « faire leurs Pâques », c'est-à-dire communier selon le rite de l'Église romaine. Il y reprenait sur un mode plus populaire les thèmes de controverse de son *Exposition* de 1671 et niait, au passage, qu'il y ait eu persécution à l'encontre des protestants : « aucun de vous n'a souffert de violence, ni dans sa personne, ni dans ses biens ».²⁹ Il s'y évertuait, en outre, « à dénigrer les pasteurs bannis comme des déserteurs de leurs ouailles et à célébrer, par contraste, la paternelle bienveillance du clergé gallican envers les anciens huguenots ».³⁰

De telles affirmations ne furent pas du goût du ministre Pierre Jurieu : dès le 1^{er} septembre 1686, celui-ci inaugurerait au Refuge hollandais la longue série de ses propres *Lettres pastorales*³¹ qu'il adressait aux protestants de France (NC ou non) afin d'encourager les persévérants et d'inspirer l'esprit de résistance aux ébranlés pour qu'ils sortent enfin de « Babylone ». Notons qu'avec Jurieu en armes, Bossuet aurait plus tard, dans les *Avertissements aux protestants*,³² l'occasion de vider une longue et intense querelle à propos des positions dogmatiques et politiques

²⁷ Ce fait est attesté par la dépêche suivante (adressée par un dénommé Pontchartrain à « M. de Mesnars » et datée de Fontainebleau le 29/10/1685, ce que nous rapporte Léon Aubineau, « De la Révocation de l'édit de Nantes », in *Journal officiel de la République française*, 15 mai 1879, p. 3950) : « Monsieur, M. l'évêque de Meaux ayant demandé au roi la démolition des temples de Nanteuil et de Morcerf pour l'hôpital général et pour l'hôtel-dieu de Meaux, je vous prie de me faire savoir votre avis sur cette demande, afin que j'en puisse rendre compte à Sa Majesté. »

²⁸ *Lettre pastorale de Mgr. l'évêque de Meaux aux nouveaux convertis de son diocèse, pour les exhorter à faire leurs Pâques, et leur donner des avertissements nécessaires contre les fausses lettres pastorales des ministres*, 24 mars 1686.

²⁹ *Ibid.*, cité in *Œuvres complètes de Bossuet, évêque de Meaux*, t. VII, Paris, Lefèvre / Gaume frères, 1836, p. 284. Bossuet poursuit plus loin en disant : « Qu'on ne vous apporte point ces lettres trompeuses, que des étrangers travestis en pasteurs adressent sous le titre de *Lettres pastorales aux protestants de France qui sont tombés par la force des tourments*. Outre qu'elles sont faites par des gens qui jamais n'ont pu prouver leur mission, ces lettres ne vous regardent pas : loin d'avoir souffert des tourments, vous n'en avez pas seulement entendu parler. J'entends dire la même chose aux autres évêques : mais pour vous, mes Frères, je ne dis rien que vous ne disiez tous aussi bien que moi. Vous êtes revenus paisiblement à nous, vous le savez » (*ibid.*). A. Rébelliau conteste l'exactitude de cette affirmation de l'évêque en précisant le rôle qu'il joua dans l'arrestation de deux huguenots répondant au nom de Cochard père et fils (Dépêche de Pontchartrain à M. de Mesnars, 2 avril 1686, in *Bulletin de la Société du Protestantisme français*, t. IV, 1856, p. 117, cité in *Bossuet historien du protestantisme...*, p. 302).

³⁰ Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ? »..., p. 203.

³¹ Pierre Jurieu, *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone*, 3 vols., Rotterdam, Abraham Acher, 1688.

³² Jacques-Bénigne Bossuet, *Avertissement aux Protestants sur les lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire des Variations : le Christianisme flétri et le Socinianisme autorisé par ce ministre*, Paris, veuve Sébastien Mabre-Cramoisy, 1689, in-4° ; *Second Avertissement : la Réforme convaincue d'erreur et d'impiété par ce ministre*, *ibid.*, 1689, in-4° ; *Troisième Avertissement : le salut dans l'Église romaine selon ce ministre*, *ibid.*, 1689, in-4° ; *Quatrième Avertissement : la sainteté et la concorde du mariage violée*, *ibid.*, 1690, in-4° ; *Cinquième Avertissement : le fondement des Empires renversé par ce ministre*, *ibid.*, 1690, in-4° ; *Sixième Avertissement : l'Antiquité éclaircie sur l'immutabilité de l'Être divin et sur l'égalité des trois personnes*, avec l'état présent de l'Église protestante contre le « Tableau » de M. Jurieu, Paris, J. Anisson, 1691, in-4°.

défendues par le théologien de Rotterdam, ce qui lui permettrait du même coup de proclamer avec force l'orthodoxie catholique.

Dans l'intervalle, Bossuet allait faire marque avec l'*Histoire des variations des Églises protestantes*,³³ publiée en 1688. Sûr d'exprimer le sens exact de la marche de l'histoire chrétienne, qui avait vu récemment en France le triomphe de la véritable Église sur la fausse, Bossuet entreprit dans ces deux gros volumes in-4^o de liquider théologiquement la Réforme en soulignant tout ce qui, à ses yeux, faisait d'elle une authentique héritière des grandes hérésies antiques. Aussi le roi avait-il eu raison de la mettre au ban du royaume : cette dernière remarque est d'ailleurs le sens implicite qu'il nous faut donner à ce texte qui, en plus d'être polémique, était certainement justificatif.

Naguère, lors de sa première période irénique, Bossuet avait dans l'*Exposition* exalté la force de la position catholique en la focalisant sur l'autorité de l'Église romaine en matière de foi. Il n'avait toutefois pas fait beaucoup pour relever les faiblesses du protestantisme car là n'était pas le but de l'ouvrage. Plus tard, dans le *Discours sur l'histoire universelle*³⁴ il avait pu démontrer grâce à l'histoire la stabilité et l'inaltérabilité de la Vérité. Mais il manquait encore dans tout le corpus des œuvres de Bossuet une étude d'envergure suffisamment détaillée, une mise en accusation systématique permettant de rapporter le protestantisme, dans ses diverses Églises, à l'hérésie. Cette « lacune » allait être comblée par la rédaction de l'*Histoire des variations*,³⁵ que vinrent compléter sur le même sujet les six *Avertissements aux protestants*.

³³ Jacques-Bénigne Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes*, 2 tomes, Paris, veuve Sébastien-Cramoisy, 1688.

³⁴ Jacques-Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin, pour expliquer la suite de la Religion & les changemens des Empires*, Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1681.

³⁵ Sur cet ouvrage, cf. A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme...*, pp. 310 et suiv.

C'est dans l'*Histoire des variations* que Bossuet se donna comme but de prendre le protestantisme en flagrant délit d'errance.³⁶ Rien d'étonnant donc dans le fait que les meilleurs auteurs protestants entreprirent rapidement – si l'on tient compte des délais d'écriture – de flétrir l'ouvrage de l'évêque de Meaux, que l'on pense au très actif Pierre Jurieu,³⁷ à Jacques Basnage de Beauval,³⁸ à Gilbert Burnet,³⁹ à Jean-Alphonse Turretini,⁴⁰ ou encore Veit Ludwig von Seckendorff.⁴¹ Bossuet d'ailleurs semblait pressentir ces critiques, lui qui dans la Préface de son *Histoire* confiait au lecteur que la Vérité, si elle est toujours bonne à dire, ne laisse jamais d'être difficile à recevoir :

Je ne crains icy qu'une chose ; c'est, s'il m'est permis de le dire, de faire trop voir à nos frères le foible de leur Réforme. Il y en aura parmi eux qui s'agriront contre nous plutôt que de se calmer en voyant dans leur religion un tort si visible ; quoy qu'he las ! je ne songe point à leur imputer le malheur de leur naissance, & que je les plaigne encore plus que je ne les blâme. Mais ils ne laisseront pas de s'élever contre nous. Que de récriminations préparera-t-on contre l'Eglise, & que de reproches peut-estre contre moy-mesme sur la nature de cet ouvrage ? Combien de nos adversaires me diront, quoy-que sans sujet, que je suis sorti de mon caractère & de mes maximes en abandonnant la modération qu'ils ont eux-mêmes louée, & en tournant les disputes de religion à des accusations personnelles & particulières ? Mais asseûrement ils auront tort ; si ce recit rend le procédé de la Réforme odieux, les bons esprits verront bien qu'en cela ce n'est pas moy, mais la chose mesme qui parle.⁴²

³⁶ Le lectorat auquel l'ouvrage était adressé était triple : les catholiques (gagnés d'avance et que l'on conforte dans leur certitude), les protestants (que l'on aimerait bien « moissonner ») et les NC (que l'on éclaire sur les « erreurs » de leur ancienne confession).

³⁷ Jurieu cita une première fois l'*Histoire des variations* dans sa *Lettre pastorale* du 1^{er} juillet 1688, sans du reste y donner trop d'importance. Ce peu d'intérêt ne dura guère puisque le pasteur se rendit assez vite compte de toute la force de persuasion de l'ouvrage de Bossuet et, partant, du danger qu'il représentait pour la cohésion du « petit troupeau » français subsistant. Dès le 13 novembre de la même année, le pasteur engageait une critique assez minutieuse lui qui nécessiterait six lettres consécutives (jusqu'au 1^{er} février 1689). « Et pourtant, ce n'est pas un examen complet de l'*Histoire des Variations* que Jurieu [institua] en ces cent quarante pages. Il se [borna] à développer, sur le dessein que Bossuet [s'était proposé] [...] "quelques réflexions générales." Il laissait à d'autres le soin d'essuyer [...] la fatigue d'un examen plus profond » (A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*..., p. 314). Cette réfutation méthodique, et fort longue, vint de Basnage de Beauval.

³⁸ (1653-1723) : A. Rébelliau (*Bossuet historien du protestantisme*..., p. 315) nous dit que Basnage travailla un an et demi à sa réponse à Bossuet. L'ouvrage qui résulta fut une étude considérable d'histoire ecclésiastique, où l'auteur faisait remonter jusqu'aux temps apostoliques la succession non interrompue des Églises réformées : *Histoire de la religion des Églises réformées, dans laquelle on voit la succession de leur Église, la Perpétuité de leur foi, principalement depuis le huitième siècle, l'établissement de la Réformation, la persévérance dans les mêmes dogmes depuis la Réformation jusqu'à présent, avec une histoire de l'origine et du progrès des principales erreurs de l'Église romaine ; pour servir de réponse à l'Histoire des Variations*, Rotterdam, 1690, 2 vols.

³⁹ (1643-1715) : plutôt courte, la réponse de Burnet à l'*Histoire des variations* ne concernait que les guerres de Religion du XVI^e siècle en France et la réhabilitation du protestantisme anglais, que Burnet jugeait avoir été diffamé par Bossuet : *A Letter to M^r Thevenot containing a Censure of M^r Le Grand History of King Henry the Eight's divorce ; to which is added a censure of M^r de Meaux History of the Variations of the Protestant churches*, etc., La Haye, 1688. (Cf. A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*..., p. 317.)

⁴⁰ (1671-1737) : *Pyrrhonismus pontificus, sive dissertatio historico-theologica de variationibus Pontificiorum circa Ecclesiae Infalibilitatem*... (Disp. Habita Lugd. Batavorum anno 1692), in *Cogitationes et Dissertationes theologiae* de Turretini, t. II, Genève, 1737.

⁴¹ (1626-1692) : dans la seconde édition de son volumineux *Commentaire historique sur le Luthéranisme* (*Commentarius historicus et apologeticus de Lutherismo*, etc., editio secunda emendatio, Francfort et Leipzig, 1694), Seckendorff opposa à l'*Histoire des variations* une apologie de Luther et des Églises de la Confession d'Augsbourg. (Cf. A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*..., p. 320.)

⁴² Bossuet, *Histoire des variations*... t. I, éd. citée, préface, non paginée, § XXV.

Cela s'entend, la controverse ne fait pas dans l'indulgence. En condamnant les œuvres infructueuses des Ténèbres, Bossuet espérait que son discours ébranlerait d'aucuns de ses lecteurs protestants de telle sorte qu'ils reconsidèrent le choix de leur Église,⁴³ lorsqu'ils seraient convaincus d'appartenir par ignorance à des « sectes » « mauvaises et fausses » :

Si les Protestans sçavoient à fonds comment s'est formée leur religion ; avec combien de variations & avec quelle inconstance leurs Confessions de foy ont esté dressées ; comment ils se sont séparés premièrement de nous, & puis entre-eux ; par combien de subtilitez, de détours, & d'équivoques ils ont tasché de réparer leurs divisions, & de rassembler les membres épars de leur réforme désunie : cette réforme dont ils se vantent ne les contenteroit guères, & pour dire franchement ce que je pense, elle ne leur inspireroit que du mépris.⁴⁴

Dans l'*Histoire des variations*, Bossuet se sert allègrement de la vieille conception d'hérésie et la jette à la figure des enfants de la Réforme. Le désordre, l'anarchie et l'innovation dont le parcours protestant témoigne, ce sont là toutes des manifestations du Diable qui défie, par hérésie interposée, la vraie Église.⁴⁵ Pourquoi les protestants se sont-ils, au fil des ans, de plus en plus divisés ? Pour le prélat il ne fait aucun doute que les *variations* de la Réforme viennent de sa propre constitution.⁴⁶ Hérétiques mais aussi schismatiques : il stigmatise ce qui lui apparaît être l'héritage d'une rébellion abjecte : les réformateurs sont des rebelles qui ont désuni ce que Dieu avait uni.⁴⁷ En rejetant la vérité du dogme inscrite dans l'institution même de l'Église catholique, les

⁴³ Richard F. Costigan, *The Consensus of the Church and papal infallibility...*, pp. 37-38.

⁴⁴ Bossuet, *Histoire des variations...*, éd. citée, t. I, préface, non paginée, § I.

⁴⁵ Bossuet ignorait (ou ne reconnaissait pas) que la Réforme a comme donnée fondamentale le libre examen des textes sacrés. Ce qui explique pourquoi l'évolution et le changement sont comme enchâssés dans la nature même de ce mouvement religieux, et ce même si les protestants ne se voyaient pas comme des novateurs, mais plutôt comme des correcteurs, des « rétablisseurs » de la Vérité profanée (Jacques Solé, *Les origines intellectuelles...*, p. 106). Au fond, les esprits les plus hardis du XVII^e siècle, protestants comme catholiques, évitaient de se poser en révolutionnaires : jamais par exemple n'aurait-on eu l'audace de « faire table rase du passé » alors que de nos jours c'est devenu un discours tout à fait banal (Jean Delumeau, *La Peur en Occident [XIV^e-XVIII^e siècles]*, Paris, Hachette, 1999 [c1978], p. 68).

⁴⁶ M. de Meaux ne comprenait pas non plus qu'au lieu de contester ces « variations », les protestants s'en fissent gloire. *Ecclesia reformata semper reformanda*, une attitude à certains égards critique à l'égard de sa propre Église est naturelle chez un protestant, car la conception que les Réformateurs ont proposée de l'Église invisible avertit le fidèle de ne pas confondre celle-ci avec une institution terrestre quelconque : le faire serait sombrer dans l'idolâtrie. Aussi, la suite des Églises de la Réforme se comprend de la façon suivante : dès l'instant qu'il n'existe aucune autorité infaillible pour dire ce qui est vrai et ce qui est faux, toute déviation doctrinale aboutit nécessairement à une rupture, et bien souvent à la fondation d'un groupe nouveau. Il faut reconnaître que Bossuet a vu juste dans son analyse de la mécanique des mouvements protestants, et ce malgré son appréciation foncièrement négative du résultat de toutes ces évolutions. Car sur les « variations » des Églises protestantes, le conflit à la base en était un de *représentation*, selon que l'on était catholique ou protestant : on favorisait soit l'unité de corps et de doctrine ou bien l'on se situait dans ce courant de réforme constante en fonction de ce que l'on considérait comme étant la « véritable orthodoxie », la véritable « doctrine de l'Église primitive ».

⁴⁷ Nous verrons qu'il s'agit là d'une idée qui fonde son utopie (la réunion de tous les sujets au corps du roi, dans lequel réside la souveraineté populaire). Bossuet, *Histoire des variations...*, t. I, éd. citée, Livre I, p. 7.

Églises protestantes se sont du même coup privées de la sanction divine qui est celle de l'infaillibilité doctrinale. Or qui dit rébellion dit aussi hérésie. Au contraire de l'Église catholique qui manifeste son essence divine à l'exclusion de toute autre religion, l'hérésie, elle, se reconnaît à sa « nouveauté » (dans le sens d'impermanence ou de fluctuation), à la falsification de la doctrine d'origine. Car la « nouveauté » s'éloigne de l'Autorité légitime qui, l'histoire l'atteste, ne change pas. Fautive, la « nouveauté » ne peut donc être qu'« errante » : « Tout change dans les hérésies ; & quand on les pénètre à fonds on les trouve dans leur fuite différentes en beaucoup de points de ce qu'elles ont esté dans leur naissance. »⁴⁸

Ainsi donc est advenu aux protestants ce qui est arrivé jadis à tous ceux qui se sont livrés aux mêmes erreurs⁴⁹ : le cercle vicieux des réformes et des innovations sans fin. Ils y sont engagés et n'en peuvent plus sortir, non plus qu'ils ne peuvent espérer le secours d'un Dieu qu'ils ont trahi par leur infidélité. Leurs Églises ne sont qu'un conglomérat de confessions diverses tirant toutes dans des directions opposées, alors que tous les catholiques sont unis autour du siège pontifical. Par-là, on voit le lien établi entre caractère erratique et hérésie. Bossuet, en étalant aux yeux de ses lecteurs protestants les modifications que depuis un siècle et demi les dogmatiques luthérienne, zwinglienne, calviniste et anglicane ont subies, leur rappelle que toutes ces divisions et toutes ces *variations* les empêcheraient d'acquiescer jamais cette identité stable dans les théories et la pratique qui, au XVII^e siècle, disons-le, étaient les conditions mêmes du bon gouvernement tant au spirituel qu'au temporel.⁵⁰ De même, la revue des controverses anciennes qui s'étale sur plus de sept cent pages conduit Bossuet à faire cette prédiction audacieuse : leur tare originelle pousse les Églises protestantes, en se développant, à s'éloigner de plus en plus des vérités

⁴⁸ Bossuet, *Histoire des variations...*, t. I, éd. citée, préface, non paginée, § III.

⁴⁹ Les Ariens ont varié, et dans leur sillage les protestants aussi : « Ce n'a pas seulement esté les Arriens qui ont varié de cette sorte : toutes les hérésies dès l'origine du Christianisme ont eû le mesme caractère. » (*Ibid.*, préface, non paginée, § III).

⁵⁰ A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme...*, p. 83.

primitives de la foi qu'elles prétendent pourtant avoir retrouvées. Aussi la Réforme conduit-elle inéluctablement au socinianisme puis à l'indifférence religieuse.⁵¹

Bref l'hérésie, par sa faillite manifeste, rend témoignage à la Vérité. Voilà toute l'idée de *l'Histoire des variations*. Mais nous n'irons pas plus loin dans le détail de ces preuves que l'ouvrage expose longuement. La seule lecture du mandat que s'assigne Bossuet suffit pour nous renseigner sur la teneur des arguments qu'il a su exploiter habilement, en une dialectique ferrée, pour marquer des touches contre les polémistes protestants les plus redoutables, Jurieu au premier chef :⁵²

J'en découvriray les causes : Je montreray qu'il ne s'est fait aucun changement parmi eux qui ne marque un inconvenient dans leur doctrine, & qui n'en foit l'effet nécessaire : leurs variations, comme celles des Arriens, découvriront ce qu'ils ont voulu excuser, ce qu'ils ont voulu suppléer, ce qu'ils ont voulu déguiser dans leur croyance. Leurs disputes, leurs contradictions, & leurs équivoques rendront témoignage à la vérité Catholique. [...] & ce Traité, si je l'exécute comme Dieu me l'a inspiré, sera une démonstration de la justice de notre cause.⁵³

Cela dit, malgré cette attaque muselée qui l'établissait aux yeux de l'Europe protestante en tant que contradicteur de leur « histoire », Bossuet eut encore l'occasion, après 1688, de renouer brièvement avec l'irénisme, mais cette fois-ci à propos d'un autre objet, celui des relations luthéro-catholiques, et dans le cadre d'un tout autre théâtre, celui de la « République des Lettres ». Ce fut Gottfried Wilhelm Leibniz qui, en 1691, prit l'initiative de contacter l'évêque de Meaux afin de reprendre les vieilles discussions sur l'unité de la Chrétienté. Communiquant par lettres, les deux personnages entretenirent un savant et courtois dialogue. Mais leurs négociations s'interrompirent en 1695 quand Bossuet refusa de concéder qu'un éventuel concile pût revenir sur ce qui avait été arrêté à Trente. Puis les conversations reprirent en 1699, car ni Leibniz, ni Bossuet ne se

⁵¹ *Sixième Avertissement aux Protestants*, Troisième partie, LXXI, in *Œuvres complètes de Bossuet*, t. VIII, Besançon, Outhenin-Chalandre Fils, 1836, p. 487 ; cf. Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Paris, Hachette, 1996, p. 83 ; Jacques Solé, *Les origines intellectuelles...*, p. 176.

⁵² B. Velat, « Introduction » in Bossuet, *Œuvres...*, p. xx.

⁵³ Bossuet, *Histoire des variations...*, t. I, éd. citée, préface, non paginée, § XXVII.

consolaient de la rupture. On rivalisa de paroles et d'érudition, mais au bout de trois ans on convint de l'impasse. Cette fois-ci on n'irait pas plus loin.⁵⁴ La deuxième période d'irénisme de Bossuet avait vécu. Entre les deux hommes persistait un obstacle de taille : au contraire de Leibniz pour qui le christianisme était une forme ouverte susceptible de subir des inflexions, Bossuet demeurait avant tout farouchement attaché à l'immutabilité du dogme catholique : rien d'essentiel ne pouvait plus être ajouté ou retranché. C'est précisément cet attachement qui a toujours freiné l'Aigle de Meaux dans ses élans périodiques d'ouverture envers les différentes religions protestantes. Cette dernière discussion avec Leibniz clôturait, à vrai dire, la question protestante chez Bossuet : alors au crépuscule de sa vie, il n'aurait plus l'occasion d'y revenir.

Quelle utopie chez Bossuet ?

Comment l'utopie se présente-elle chez Bossuet ? Quels en sont les éléments distinctifs ? Comme nous allons le voir nous la retrouvons tout entière dans la suggestion d'un gouvernement idéal et éminemment conforme aux préceptes de la « divine Providence ».⁵⁵

Étudier l'utopie de Bossuet nécessite de notre part que nous nous replaçions dans le contexte précédant la Révocation : en effet, contrairement aux deux protestants sur lesquels nous nous pencherons plus tard et qui forgèrent leur utopie en réaction à cet événement, notre évêque, lui, l'avait déjà formée dans la plupart de ses principes bien avant 1685. Nous la retrouvons quasiment achevée dès 1679 dans la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*.⁵⁶ En

⁵⁴ Cf. François Gaquière, *Le dialogue irénique Bossuet-Leibniz. La Réunion des Églises en échec (1691-1702)*, Paris, Beauchesne, 1966, 263 p.

⁵⁵ Sur le rôle de la Providence chez Bossuet, voir Thérèse Goyet, *L'humanisme de Bossuet*, Paris, Klincksieck, 1965, notamment t. II (*L'humanisme philosophique*), pp. 258 et suiv. ; Georgiana Terstegge, *Providence as Idee-Maitresse in the Works of Bossuet. Theme and Stylistic Motif*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1970 (c1948), (« Studies in Romance Languages and Literatures », vol. XXXIV), 257 p. ; Jacques Le Brun, *Bossuet...*

⁵⁶ Toutes nos citations de cet ouvrage proviennent, sauf exception, de cette édition : Paris, Chez Pierre Cot, 1709, 614 p. Notons qu'au départ la *Politique* n'était pas destinée à être publiée. Elle le fut seulement après la mort du prélat, en 1709, par son neveu l'abbé Bossuet. Les six premiers livres furent écrits pour le Dauphin ; ils ont été remaniés en 1693, et quatre nouveaux livres furent écrits de 1700 à 1703. Quelques remarques s'imposent ici. Bien que la *Politique* resta à l'état de manuscrit jusqu'à sa publication, cela n'empêcha pas Bossuet de communiquer sa vision de la politique religieuse à travers d'autres ouvrages et un certain nombre de lettres, dont les *Lettres et Instruction* adressées à Louis XIV sur ses devoirs de roi (1675, cf. *Œuvres complètes de Bossuet*, éd. Lachat, t. XXVI, Paris Louis Vives, 1864, pp. 180-191), sans oublier la *Défense de l'histoire des*

fait, toute sa pensée promeut l'indivisibilité du pouvoir monarchique et l'unanimité religieuse. Bossuet symbolisait lui-même « une politique de ralliement, correspondant à une menace générale d'étouffement des minoritaires. »⁵⁷ voire nous pourrions admettre le système qu'il a développé comme une sorte de manifeste « officiel » de la « France toute catholique » sous le règne de son roi absolu, Louis XIV.

Bossuet souhaitait étayer le plus solidement possible son modèle théologico-politique. C'est pourquoi il fonda ses propositions à la source qu'il jugeait la plus sûre et la plus autorisée : les *Écritures*, et plus particulièrement l'*Ancien Testament* où l'on retrouve le modèle de la monarchie d'Israël.

Dans ce traité comme dans les six *Avertissements aux protestants*⁵⁸ et le *Discours sur l'histoire universelle* règne la symétrie entre « les deux points sur lesquels roulent les choses humaines »,⁵⁹ à savoir le trône et l'autel (qui reflètent assurément l'édifice habité au quotidien et que nous nommons « Ancien Régime »).⁶⁰ Dès lors Bossuet apparaît comme un théoricien métaphysique de la puissance souveraine.

Unité politique : le monarque absolu et de droit divin

Du commentaire des *Écritures* Bossuet prétend tirer une politique adaptée non seulement au royaume de France mais applicable également à tout État catholique. Ce faisant, il a beaucoup

variations contre la réponse de M. Basnage, Ministre de Rotterdam, Paris, J. Anisson, 1691. Les sermons ne sont pas non plus à négliger, en particulier le *Sermon sur les devoirs des rois*, de 1662, et le *Panegyrique de saint Thomas de Cantorbéry*, de 1688. D'autre part, en tant que prélat de l'Église gallicane, précepteur du Dauphin et orateur respecté, Bossuet n'avait pas nécessairement besoin de l'écrit pour communiquer sa vision en matière de politique religieuse : il pouvait certainement le faire à l'assemblée du clergé par exemple, sans compter les contacts qu'il avait avec la cour.

⁵⁷ Jacques Solé, *Les origines intellectuelles...*, p. 34.

⁵⁸ Il est à noter qu'en lien avec notre description de l'utopie de Bossuet nous citerons quelques postulats tirés des *Cinquième* et *Sixième Avertissements* que l'on ne retrouve pas dans la *Politique*. Bossuet, polémiquant contre Jurieu, eut fréquemment à clarifier dans ces ouvrages des conceptions qu'il n'aurait sans doute pas abordées si, d'aventure, il avait plutôt eu à discuter avec un catholique.

⁵⁹ *Discours sur l'histoire universelle*, éd. citée, avant-propos, p. 667.

⁶⁰ Monique Cottret, « Raison d'État et politique chrétienne... », p. 528.

emprunté à Aristote et il n'ignore certes pas le *Léviathan* de Thomas Hobbes.⁶¹ Toutefois c'est à la Bible que Bossuet revient constamment ; ou plutôt il croit trouver dans l'*Ancien Testament* les justifications qui lui conviennent et les figures de grands rois qu'il offre en exemple à son royal élève. Il veut montrer, par exemple, que le livre saint enseigne la supériorité de la monarchie sur les autres formes de gouvernement et fait l'éloge d'un absolutisme antimachiavélique parce que de droit divin.⁶²

D'emblée le premier livre de la *Politique* enseigne que « l'homme est fait pour vivre en société ». ⁶³ Dieu l'a créé sociable : la fraternité est le lien naturel établi entre les hommes par le plan divin. On le voit avec l'affirmation de l'unité morale du genre humain *par amour réciproque* : puisque l'homme a été créé à la ressemblance de son Créateur, il faut que « nous aimions les uns dans les autres l'image de Dieu. » ⁶⁴ Car c'est Lui, le Père commun, qui a voulu l'union de tous les hommes et qui par son commandement d'amour a fondé toute société humaine.⁶⁵ C'était là la société harmonieuse qui existait avant la Chute. Mais intervient le péché originel qui détruit cet ordre primitif et jette l'humanité dans cet état de nature où prédominent la perversité, les passions et les intérêts opposés.⁶⁶ L'influence de Thomas Hobbes⁶⁷ se fait très prégnante dans ce qui suit : face au désordre qui s'est instauré, le gouvernement est indispensable. La méchanceté naturelle

⁶¹ Il est fort probable que le précepteur du Dauphin ait au moins eu la version latine de cet ouvrage entre les mains, puisque publiée en 1668 (*Leviathan, sive De Materia, Forma, et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*, Amsterdam). Soulignons au passage que Bossuet était un fidèle abonné de la presse hollandaise. Par exemple, lorsque Bayle publia son *Projet de Dictionnaire historique et critique*, Bossuet écrivit à Paul Pellisson, le 27 déc. 1692 : « J'en fais ma récréation la plus agréable » (rapporté par A. Rébelliau, *Bossuet, historien du protestantisme...*, p. 113, note 3). L'évêque, bien informé, se tenait au courant des affaires de la République des Lettres, par les renseignements qu'il échangeait avec Claude Nicaise (1623-1701) (*ibid.*, pp. 113-114).

⁶² À cette fin Bossuet doit convertir en proposition universelle tout énoncé propre au peuple d'Israël qu'il prend dans l'Ancien Testament. Là-dessus, Christian Lazzeri remarque que Bossuet recourt à une stratégie de lecture assez répandue avant lui : « il associe à un *littéralisme intégral* une *sur-interprétation* qui inclut, dans bien des occasions, une projection de textes sur celui de l'Écriture » (cf. « "L'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie."... », pp. 360, 362). Ce qui revient à peu près à dire ceci : tant pis si le texte biblique n'est pas suffisant ou assez fort pour étayer son propos, puisqu'on peut s'aider en s'adressant à d'autres auteurs. Ainsi, Bossuet superposera fréquemment au texte de l'Écriture d'autres textes : « lorsqu'il veut justifier l'unité et l'indivisibilité de la souveraineté ; lorsqu'il veut justifier la possession sans partage de la force par le souverain, c'est aux textes de Bodin, de Hobbes, et de Cardin Le Bret qu'il se réfère » (*ibid.*, p. 362).

⁶³ *Politique*, éd. citée, Livre premier, art. I, 1^{re} proposition, p. 5.

⁶⁴ *Ibid.*, 2^e proposition, p. 6.

⁶⁵ *Ibid.*, 2^e-6^e propositions, pp. 6-13.

⁶⁶ *Ibid.*, art. II, 1^{re} proposition, pp. 13-16.

⁶⁷ Cf. Thomas Hobbes, *De cive, ou les fondements de la politique*, S. Sorbière trad., présentation par R. Rolin, Paris, Sirey, 1981. Christian Lazzeri voit une autre source au rapport social qui précède l'ordre politique : elle est aristotélicienne et elle « concerne les formes de solidarité antérieures au lien politique de la cité qui consistent dans la coopération en vue de la satisfaction des besoins et en vue du bénéfice de la concorde » (cf. « "L'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie."... », p. 360).

des hommes les fait s'entre-dévorer. Ils n'ont point de foi, point de sûreté, aucun droit et aucune justice⁶⁸ : « la société humaine établie par tant de sacrez liens est violée par les passions, & comme dit saint Augustin : Il n'y a rien de plus sociable que l'homme par sa nature, ny rien de plus intraitable, ou de plus insociable par la corruption. »⁶⁹ Aussi, la tâche de l'autorité publique est de restaurer cette société naturelle où croupissent désormais les hommes : seul l'établissement d'un gouvernement organisé⁷⁰ peut mettre un frein aux passions, ramener l'ordre et réintroduire l'unité rompue.⁷¹ Il est, partant, le seul qui puisse établir la société telle qu'elle peut être après la Chute. Et pour que l'unité d'un peuple se réalise il est nécessaire que chacun renonce à ses droits naturellement acquis : « Il ne suffit pas que les hommes habitent la même contrée ou parlent un même langage, parce qu'étant devenus intraitables par la violence de leurs passions, & incompatibles par leurs humeurs différentes ; ils ne pouvoient estre unis à moins que de se soumettre tous ensemble à un même gouvernement qui les réglât tous. »⁷²

Dans ces considérations politiques et sociales, il faut reconnaître les principes de retour à l'unité mais aussi d'autorité. Avec cette dernière on saisit déjà l'un des éléments clés de la pensée de Bossuet. Le fondement le plus important de la société, c'est l'autorité. D'elle seule émane le droit qui bénéficie à chaque particulier⁷³ ; et elle seule empêche l'anarchie, le pire des états, que Bossuet décrit en ces termes : « ... l'état où il n'y a point de gouvernement, ny d'autorité. » Et du moment où « tout le monde veut faire ce qu'il veut, nul ne fait ce qu'il veut ; où il n'y a point de

⁶⁸ *Politique*, éd. citée, Livre premier, art. II, 1^{re} proposition, p. 15.

⁶⁹ *Ibid.*, 2^e proposition, p. 16.

⁷⁰ Nous employons encore le mot de « gouvernement » car à ce stade-ci du livre, Bossuet n'a pas encore affirmé quelle est sa préférence : nous verrons plus tard que ce sera la monarchie absolue. De toute façon, tout gouvernement, quel qu'il soit (y compris le *républicain*), est pour Bossuet légitime car « il n'existe pas d'autorité, si ce n'est de par Dieu ; et celles qui existent sont ordonnées de Dieu » (*Rom.* XIII, 1-2).

⁷¹ *Politique*, éd. citée, Livre premier, art. III, p. 21.

⁷² *Ibid.*, art. III, 1^{re} proposition, p. 21.

⁷³ *Ibid.*, 4^e proposition, p. 24.

maistre, tout le monde est maistre ; où tout le monde est maistre, tout le monde est esclave. »⁷⁴

Voilà donc indiquées les raisons *fonctionnelles* qui justifient l'autorité.

Mais il y en a une autre, et elle est infiniment supérieure. Faisant de la politique, non en politicien mais en théologien, Bossuet fait procéder l'autorité de Dieu-même. Dès sa genèse la souveraineté, ce pouvoir qui est *plus haut que tout* a eu un *plus haut qu'elle*⁷⁵ ; elle s'inscrit dans cet « ordre » qui, dans tout l'univers créé, doit resplendir et qui est l'image de cette sagesse l'ayant engendré : « chaque chose est bien ordonnée quand elle est soumise aux causes supérieures qui doivent lui dominer par leur naturelle condition. »⁷⁶ Aussi on comprend mieux la physionomie et le contenu de la souveraineté, sa portée quasi métaphysique, que glorifie Bossuet dans la *Politique*, quand on sait que l'évêque fait de Dieu le point d'origine de tout cela. Le pouvoir du magistrat souverain, c'est-à-dire le prince, n'est finalement qu'une délégation de l'autorité divine. Mieux encore, le régime monarchique lui-même a été providentiellement institué :

Nous avons donc établi par les écritures, que la royauté a son origine dans la divinité même : Que Dieu aussi l'a exercé visiblement sur les hommes dès les commencemens du monde : Qu'il a continué cet exercice surnaturel, & miraculeux sur le peuple d'Israël, jusqu'au temps de l'établissement des rois : [...] Ainsi nous avons trouvé, que par l'ordre de la divine providence, la constitution de ce royaume étoit dès son origine la plus conforme à la volonté de Dieu, selon qu'elle est déclarée par les écritures.⁷⁷

Bien entendu, Bossuet reconnaît qu'il y a d'autres formes de gouvernement que celle de la royauté.⁷⁸ Jusqu'à présent son argumentation était valable pour tout gouvernement quelle qu'en soit la forme.⁷⁹ Toutefois la monarchie est pour lui celle qui est la plus commune, la plus ancienne

⁷⁴ *Ibid.*, 5^e proposition, p. 27.

⁷⁵ Lucien Jaume, « Liberté et souveraineté politique dans le catholicisme », *Cités*, no. 12, 2002 (4), www.cairn.info/revue-cites-2002-4-page-47.htm, § 4.

⁷⁶ Bossuet, *Œuvres oratoires*, op. cit., t. I, p. 382, cité dans Jacques Le Brun, *Bossuet*, p. 53.

⁷⁷ *Politique*, éd. citée, Livre second, art. II, Conclusion, pp. 79-80.

⁷⁸ *Ibid.*, art. I, 6^e proposition, p. 66.

⁷⁹ Voir plus haut l'emploi du mot « [gouvernement](#) ».

et aussi la plus naturelle⁸⁰ : autrement dit, elle est la « meilleure ».⁸¹ Et de toutes les monarchies, la quintessence est certainement la « monarchie héréditaire et successive », transmise de mâle à mâle, d'aîné en aîné. Car rien n'est plus durable qu'un État qui se « perpetuë par les mêmes causes, qui font durer l'univers, & qui perpetuent le genre humain. [...] Et c'est là la loy d'Adam, ô Seigneur Dieu. »⁸² Puisque la continuité dynastique est assurée, la succession du pouvoir ne peut provoquer aucun trouble :

Point de brigues, point de cabales, dans un état pour se faire un roy, la nature en a fait un : le mort, disons-nous, saisit le vif, & le roy ne meurt jamais. Le gouvernement est le meilleur qui est le plus éloigné de l'anarchie. » En outre, la maison royale qui fait ses marques dans la longévité jouit d'une plus grande dignité : c'est ainsi que les peuples s'attachent aux dynasties et que même « les grands [...] obéissent sans repugnance à une maison qu'on a toujours vû maîtresse, & à laquelle on sçait que nulle autre maison ne peut être égalée.⁸³

Bossuet était un fidèle sujet de Louis XIV et ce fait se reflète dans une doctrine qui n'est pas purement abstraite : en effet, le théologien s'est librement laissé inspirer par la société au milieu de laquelle il vivait et des institutions existantes. Or son esprit le portait vers le type idéal du Souverain : dans la *Politique*, il le trouve incarné dans le roi Bourbon tandis qu'il est tout aise de constater que la monarchie française de son temps, absolue et centralisatrice, correspond providentiellement à la forme suprême de gouvernement qu'il a su identifier dans les Écritures.⁸⁴ Ainsi la France « peut se glorifier d'avoir la meilleure constitution d'état qui soit possible, & la plus conforme à celle que Dieu même a établie. Ce qui montre tout ensemble, & la sagesse de nos ancêtres, & la protection particulière de Dieu sur ce royaume. »⁸⁵ Il y a quelque chose comme de l'ethnocentrisme chez Bossuet quand, à l'instar de quantité d'historiens qui l'ont précédé et suivi, il

⁸⁰ « Tout le monde donc commence par des monarchies ; & presque tout le monde s'y est conservé comme dans l'état le plus naturel. Aussi avons-nous veu qu'il a son fondement & son modele dans l'empire paternel, c'est-à-dire, dans la nature même » (*Politique*, éd. citée, Livre second, art. I, 7^e proposition, p. 69).

⁸¹ *Ibid.*, 8^e proposition, pp. 69 et suiv.

⁸² *Ibid.*, 10^e proposition, p. 72.

⁸³ *Ibid.*, pp. 74-75.

⁸⁴ B. Velat, « Introduction » in Bossuet, *Œuvres...*, p. xix.

⁸⁵ *Politique*, éd. citée, Livre second, art. I, 11^e proposition, pp. 75-76.

voit dans l'histoire de France, de ses rois et de son peuple l'histoire du nouveau peuple élu de Dieu.⁸⁶

Le caractère essentiel et naturel de l'autorité royale, écrit Bossuet, c'est d'être absolue : ce qui veut dire qu'entre les mains du souverain sont réunis tous les pouvoirs. Car sans cette autorité absolue, « il ne peut ny faire le bien, ny reprimer le mal : il faut que sa puissance soit telle que personne ne puisse esperer de luy échaper. »⁸⁷ Mais Bossuet promeut aussi le principe du droit divin : en joignant ce corps de doctrine au courant absolutiste, c'est une véritable « religion royale »⁸⁸ qu'il érige maintenant en credo et que la locution suivante résume très bien : « le trône royal n'est pas le trône d'un homme ; mais le trône de Dieu même ».⁸⁹

Mandataire du Très-Haut, le souverain reçoit directement de Dieu son autorité qui est par-là sacrée.⁹⁰ Aussi pour Bossuet il y a « quelque chose de religieux dans le respect qu'on rend au prince » :

Le service de Dieu & le respect pour les rois sont choses unies. [...] Aussi Dieu a-t-il mis dans les princes quelque chose de divin. [...] C'est donc l'esprit du christianisme de faire respecter les rois avec une espèce de religion ; que [...] Tertullien appelle très-bien : « La religion de la seconde majesté ». Cette seconde majesté n'est qu'un écoulement de la première ; c'est-à-dire de la divine, qui pour le bien des choses humaines a voulu faire rejaillir quelque partie de son éclat sur les rois.⁹¹

Comme le dit Joël Cornette, ce qu'il faut conserver de l'expression « religion de la seconde majesté », c'est que pour Bossuet « la religion royale est clairement subordonnée à celle de la

⁸⁶ C'est ainsi que dans le *Discours* Bossuet a pu décrire la maison de France comme étant « la plus ancienne et la plus noble de toutes celles qui sont au monde » (éd. citée, 1^{re} partie, époque XI, p. 744). Sur le motif de l'élection dans le nationalisme français, M. Yardeni, « The Consciousness of a Chosen People in French Nationalism of the 16th-18th Centuries », in *Chosen People, Elect Nation and Universal Mission*, Jerusalem, The Zalman Shazar Center, 1991, pp. 221-35.

⁸⁷ *Politique*, éd. citée, Livre quatrième, art. I, 1^{re} proposition, pp. 118-19.

⁸⁸ En ce qui a trait à cet aspect précis de la pensée de Bossuet, nous reprenons pour l'essentiel le propos de Joël Cornette, cf. *La Monarchie entre Renaissance et Révolution, 1515-1792* (dir.), t. 2 de l'*Histoire de la France politique*, Paris, Seuil, 2006, (« Points histoire »), 615 p. ; cf. égal. *La France de la monarchie absolue*, Paris, Seuil, 1997, (« Points histoire »), 572 p.

⁸⁹ *Politique*, éd. citée, Livre troisième, art. II, 1^{re} proposition, p. 82.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 81-82. Les rois « sont sacrez par leur charge, comme étant les représentans de la majesté divine, députez par sa providence à l'exécution de ses desseins. » « Le titre de Christ est donné aux rois ; & on les voit par tout appelez les Christs, ou les oints du Seigneur » (*ibid.*, 2^e proposition, p. 83).

⁹¹ *Ibid.*, 3^e proposition, pp. 86-87.

“première majesté” : Dieu, dont elle dépend totalement. »⁹² Le roi, même si toute sa puissance vient d'en haut, demeure tout de même un homme. Cependant il n'y a que Dieu seul qui puisse juger de ses actes et de sa personne.⁹³

Bossuet tient à cette idée : s'il se montre partisan du gouvernement absolu, il est résolument contre l'autorité arbitraire qui violerait les principes immuables de la justice divine. En effet, pour lui le gouvernement du monarque absolu est à distinguer de celui qui règne par la tyrannie. Car le roi qui règne selon la justice est retenu par la crainte de Dieu, laquelle est, nous dit Bossuet, « le vrai contrepoids de la puissance : le prince le craint d'autant plus qu'il ne doit craindre que luy. »⁹⁴ D'autre part, outre que tout est soumis au jugement de Dieu, il y a aussi des lois *fondamentales* dans les empires, contre lesquelles tout ce qui se fait est nul de droit.⁹⁵ Ces lois, essentielles et inviolables, trouvent toute leur valeur dans la force de la tradition, idée chère à Bossuet, car pour lui les louables coutumes tiennent lieu de loi.⁹⁶ Et comme la tradition provient à l'origine de la Parole même de Dieu, on scelle une nouvelle fois l'union entre le théologique et le politique, le deuxième trouvant son fondement dans le premier.

Conformément à ces lois d'origine divine, il faut que le prince, investi du pouvoir, assure la paix dans l'État, c'est-à-dire la sécurité personnelle, et garantisse à ses sujets liberté et droit de propriété.⁹⁷ C'est la mission primordiale du souverain : protéger et nourrir, tout comme le ferait un bon père de famille. Car Bossuet voit le gouvernement comme l'extension du régime patriarcal⁹⁸ : l'autorité royale est paternelle et son propre caractère c'est la bonté.⁹⁹ Le monde dans lequel le

⁹² Joël Comette, « Louis XIV ou la religion royale », *L'Histoire*, no. 289, juillet-août 2004, p. 22.

⁹³ *Politique*, éd. citée, Livre quatrième, art. I, 2^e proposition, pp. 119-20.

⁹⁴ *Ibid.*, art. II, 4^e proposition, p. 145.

⁹⁵ *Ibid.*, Livre huitième, art. II, 1^{re} proposition, p. 396.

⁹⁶ *Ibid.*, Livre premier, art. IV, 1^{re} et 2^e proposition, pp. 29-30.

⁹⁷ *Ibid.*, Livre huitième, art. II, 2^e et 3^e propositions, pp. 397-98.

⁹⁸ « De là nous pouvons juger, que la première idée de commandement & d'autorité humaine, est venue aux hommes de l'autorité paternelle » (*Politique*, éd. citée, Livre deuxième, art. I, 3^e proposition, p. 61).

⁹⁹ *Ibid.*, Livre troisième, art. III, p. 89.

sujet vit a un ordre, assuré par la Providence, et le Roi doit être pour lui un bienfaiteur qui veille à son bonheur et à sa sauvegarde¹⁰⁰ :

C'est un droit royal de pourvoir aux besoins du peuple. Qui l'entreprend au préjudice du prince, entreprend sur la royauté : c'est pour cela qu'elle est établie, & l'obligation d'avoir soin du peuple, est le fondement de tous les droits que les Souverains ont sur leurs sujets. C'est pourquoy dans les grands besoins le peuple a droit d'avoir recours à son prince. Dans une extrême famine, toute l'Egypte vint crier autour du roy luy demandant du pain. Les peuples affamez demandent du pain à leur roy comme à leur pasteur, ou plutôt comme à leur pere. Et la prevoyance de Joseph l'avoit mis en état d'y pourvoir. Voicy sur ces obligations du prince une belle sentence du Sage. Vous ont-ils fait prince ou gouverneur ? Soyez parmi eux comme l'un d'eux : ayez soin d'eux & prenez courage ; & reposez-vous après avoir pourvû à tout. [...] le prince est un personnage public, qui doit croire que quelque chose luy manque à luy-même, quand quelque chose manque au peuple & à l'état.¹⁰¹

Dans le gouvernement arbitraire, par contre, point de bonheur et tous sont esclaves : le « tyran » dispose injustement de ses sujets et sa seule volonté fait *toute* la loi, en violation de ces mêmes lois fondamentales dont nous venons de parler.¹⁰² La conception de Bossuet l'amène par conséquent à soutenir que le prince absolu qui se trouve « parmi nous, dans les états parfaitement policez »¹⁰³ – à savoir Louis XIV lui-même – est soumis aux lois, « non quant à la puissance coactive ; mais quant à la puissance directrice. »¹⁰⁴ Bossuet se montre ici tributaire de la thèse qu'avait répandue Pierre Charron¹⁰⁵ dans la première moitié du XVII^e siècle, que ce dernier avait lui-même lui-même reprise de légistes médiévaux, à savoir que le prince « est *legibus solutus* à l'égard des lois civiles qu'il peut promulguer et abroger, mais *legibus alligatus* à l'égard des lois naturelles et divines. »¹⁰⁶ Si les rois ont le devoir moral d'obéir aux lois fondamentales, le

¹⁰⁰ *Ibid.*, 4^e proposition, p. 94.

¹⁰¹ *Ibid.*, 3^e proposition, pp. 93-94.

¹⁰² *Ibid.*, Livre huitième, art. II, 1^{re} proposition, p. 395. Remarquons ici que les protestants considéreront comme une injustice la répression dont ils feront les frais en France. Quoi qu'il en soit, ils ne pouvaient de toute manière adhérer aux thèses de Bossuet, telles que présentées par celui-ci, en raison de leur orientation éminemment catholique.

¹⁰³ *Politique*, éd. citée, Livre huitième, art. II, 1^{re} proposition, p. 395.

¹⁰⁴ *Ibid.*, Livre quatrième, art. I, 4^e proposition, p. 125.

¹⁰⁵ Pierre Charron (1541-1603), *De la sagesse*, Bordeaux, 1601, (2^e éd., Paris, 1604).

¹⁰⁶ Christian Lazzeri, « "L'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie."... », p. 366.

souverain est cependant intangible au sens propre et politiquement *injusticiable* car les lois « ne possèdent matériellement aucun pouvoir sur eux ».¹⁰⁷

Il n'y a aucune puissance qui soit capable de forcer le souverain, qui en ce sens est indépendant de toute autorité humaine. Quand il a jugé, il n'y a point d'autre jugement : « Le prince se peut redresser luy-même, quand il connoît qu'il a mal fait ; mais contre son autorité il ne peut y avoir de remède que dans son autorité. »¹⁰⁸ Il s'ensuit donc que la personne des rois est auguste, sainte.¹⁰⁹ Dans la mesure où le prince est le représentant de Dieu, c'est commettre un sacrilège que de résister à son roi.¹¹⁰ Le faire, c'est courir le risque d'anéantir l'unité du pouvoir souverain, avec tous les dangers que cela comporte : « Il faut donc, affirme Bossuet, obéir aux princes comme à la justice même, sans quoy il n'y a point d'ordre, ny de fin dans les affaires. »¹¹¹ En un mot, l'intérêt de l'État et l'intérêt du prince se confondent d'une façon complète ; entre eux, l'identité est parfaite. Les devoirs des sujets n'en sont que plus nettement fixés : ils doivent au maître, quel qu'il soit, fût-il hérétique, une entière soumission, sans maugréer d'aucune façon car alors ce serait une disposition à la sédition.¹¹² Et même si le roi gouverne de façon tyrannique, ce qui lui est parfaitement possible en dépit du fait que cela paraisse « barbare » et « odieux » aux yeux de l'évêque,¹¹³ il n'en faudra pas moins se résigner, sans mutinerie et jusqu'à en souffrir

¹⁰⁷ *Idem*.

¹⁰⁸ *Politique*, éd. citée, Livre quatrième, art. I, 2^e proposition, p. 120.

¹⁰⁹ *Ibid.*, Livre troisième, art. I et II, pp. 81 et suiv.

¹¹⁰ Il n'est certes pas difficile de se figurer la raison pour laquelle Bossuet conçoit que l'autorité royale soit dotée d'une omnipotence sans limites et qu'il lui faille disposer sans partage de la coercition. Jamais donc il n'est question d'entraves institutionnelles ou de contrepoids néfastes tels que les assemblées de représentants, et à le lire c'est à peine tout juste s'il tolère les parlements quand ils ne prétendent pas jouer un rôle politique de contre-pouvoir : car mettre la force hors du prince, c'est créer deux maîtres que nul n'est capable de servir en accord. Cf. *Cinquième avertissement aux Protestants...*, §§ LVIII-LX, in *Œuvres complètes de Bossuet*, t. VIII, éd. citée, pp. 352-355. Voir aussi : *Politique*, éd. citée, Livre quatrième, art. I, 3^e proposition, p. 123 ; Joël Cornette, *La monarchie : entre Renaissance et Révolution*, op. cit., p. 177.

¹¹¹ *Politique*, éd. citée, Livre quatrième, art. I, 2^e proposition, p. 119.

¹¹² *Ibid.*, Livre sixième, art. I, 2^e proposition, p. 249.

¹¹³ *Ibid.*, Livre huitième, art. II, 1^{re} proposition, p. 396.

l'injustice.¹¹⁴ Cette conception de l'autorité amène obligatoirement Bossuet à dénier tout droit aux individus,¹¹⁵ et ici encore la ressemblance avec Hobbes est appréciable.¹¹⁶

Nous avons relevé plus haut que Bossuet admettait toutes les formes de gouvernement bien qu'il nous ait fait part de ses préférences, lesquelles vont à la monarchie absolue : « il n'y a aucune forme de gouvernement, ny aucun établissement humain qui n'ait ses inconvénients ; de sorte qu'il faut demeurer dans l'état auquel un long-temps a accoutumé le peuple. »¹¹⁷ L'attachement à la Tradition est un aspect récurrent dans l'œuvre de notre auteur et notamment dans l'*Histoire des Variations* : Bossuet prône le *statu quo* ; il a horreur de la nouveauté spirituelle tout autant que politique : « c'est pourquoy Dieu prend en sa protection tous les gouvernements legitimes, en quelque forme qu'ils soient établis : qui entreprend de les renverser, n'est pas seulement ennemy public ; mais encore ennemy de Dieu. »¹¹⁸ Il est assez aisé de lier ce qui précède avec le rejet par Bossuet de toute idée démocratique.

À ce propos, mais cette fois-ci dans le *Cinquième Avertissement aux Protestants*, l'Aigle de Meaux nous dévoile toute sa conception des relations sociales. C'est pourrait-on dire un contrat nécessairement conclu entre multitude et souverain, afin que règne l'ordre divin : le peuple se soumet à l'autorité qui vient de Dieu et qui s'incarne dans le monarque absolu. Ceci bien sûr va à l'encontre de ce que soutiennent les théoriciens de la souveraineté populaire et tout spécialement Jurieu auquel Bossuet s'oppose vivement sur ce point.¹¹⁹ Car là où son adversaire voit un pacte

¹¹⁴ *Ibid.*, Livre sixième, art. II, 6^e proposition, p. 270.

¹¹⁵ Bossuet, évidemment, ne raisonne pas comme un philosophe du XVIII^e siècle : son optique est celle d'un ordre collectif qui enserme et protège le particulier, dans lequel il pourra trouver son bonheur et connaître le salut qui, dans l'au-delà, le mènera à la félicité éternelle. La perspective est céleste.

¹¹⁶ Thomas Hobbes, *Léviathan*, chap. XVII, éd. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000, (« Folio »), p. 288. Cf. égal. le chap. XXI qui traite de la « liberté des sujets ».

¹¹⁷ *Politique*, éd. citée, Livre deuxième, art. I, 12^e proposition, p. 76.

¹¹⁸ *Idem.*

¹¹⁹ *Cinquième avertissement aux Protestants*, § L-LIII, in *Œuvres complètes de Bossuet*, t. VIII, éd. citée, pp. 347 et suiv. Bossuet fait ici référence aux *Lettres pastorales* (XVI-XVIII de la troisième année) publiées par Jurieu au début de l'année 1689 et dans laquelle le théologien de Rotterdam expose sa vision de la souveraineté populaire et du droit de résistance à la tyrannie. Nous aurons l'occasion de revenir là-dessus au chapitre suivant.

essentiel entre les souverains et leurs peuples, lequel pose les bases d'une délégation permanente de l'autorité des seconds aux premiers, l'évêque parle plutôt de devoirs mutuels imposés par Dieu et d'un pacte rendant plus solide et solennel le lien entre les croyants. Pour notre auteur, il est manifeste que les peuples ne peuvent « se réserver un droit souverain »¹²⁰ sur la puissance publique dès l'instant où les sujets eux-mêmes n'ont aucune part à l'autorité. Ne reste donc que la personne du souverain, unique, digne et grandiose, creuset de l'unité, car en elle se mêlent le pouvoir, la souveraineté et tout le règlement de la machine gouvernementale. Il n'y a qu'un seul corps, à l'image même du gouvernement divin, qui a été donné comme modèle par le Très-Haut à toute sa création.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Bossuet nous fasse déboucher sur des pages empreintes de lyrisme lorsqu'il célèbre la « majesté royale », pour lui l'illustration même de l'*harmonie*. Cette majesté est « l'image de la grandeur de Dieu dans le prince. »¹²¹ C'est pourquoi, dans un développement soigneusement calculé, nous voyons notre évêque tout rapporter à l'ubiquité de la puissance royale, à cette efficacité qui ne peut être que le signe d'une transcendance.¹²² Comme Dieu fait tout concourir au bien de ses enfants, il en va de même pour le prince absolu à l'égard du bien public.¹²³

Tout compte fait, que faut-il retenir de cette apothéose théologico-politique ?¹²⁴ Outre la plénitude de la puissance et de la justice,¹²⁵ c'est l'*unité* que Bossuet célèbre. Son hymne au pouvoir « ne souffre pas le moindre conflit, le moindre soupçon de contradiction entre l'éthique et

¹²⁰ *Cinquième avertissement...*, § L, p. 347.

¹²¹ *Politique*, éd. citée, Livre cinquième, art. IV, 1^{re} proposition, p. 237.

¹²² C'est-à-dire que la c'est la Providence qui agit.

¹²³ *Politique*, éd. citée, Livre sixième, art. I, 1^{re} proposition, p. 248.

¹²⁴ « Voyez un peuple immense réuni en une seule personne ; voyez cette puissance sacrée, paternelle et absolue ; voyez la raison secrète qui gouverne tout le corps de l'État, renfermée dans une seule tête : vous voyez l'image de Dieu dans les rois, et vous avez l'idée de la majesté royale » (*ibid.*, Livre cinquième, art. IV, 1^{re} proposition, pp. 238-240).

¹²⁵ Lucien Jaume, « Liberté et souveraineté politique dans le catholicisme... », § 11.

l'État. »¹²⁶ Or, en bon esprit du XVII^e siècle, l'évêque ne manque pas non plus de tirer les conséquences logiques de cette *unité* sur le plan religieux. Il en résulte un rapport particulier entre l'État et l'Église que nous allons maintenant mettre en évidence.

Unité religieuse : le trône et l'autel

Dans les pages précédentes nous avons vu la conception, sur le plan temporel, d'un modèle de monarchie absolue, sacrée et paternelle n'exerçant la toute-puissance que pour le bonheur et le repos de ses sujets. Mais là ne s'arrête pas la réflexion de Bossuet car la *Politique* qu'il élabore est, ne l'oublions pas, *chrétienne*. Tandis qu'il la façonne, c'est à la France qu'il pense, la fille aînée de l'Église, où le monarque de droit divin tient son pouvoir de Dieu. Bossuet insiste vivement sur le fait que l'Église et l'État doivent marcher de pair, pour leur plus grand bénéfice, puisque la Religion donne au régime la caution idéologique suprême et qu'en retour l'État prête à l'Église la puissance temporelle, avec le concours de ses moyens et de ses lois. Pour l'évêque de Meaux, cette collaboration vitale ne devrait servir qu'un objectif vital, à savoir l'organisation de l'unité religieuse du royaume.¹²⁷ En ce sens, comme nous allons maintenant le montrer, il se montre partisan d'une intervention active de l'État afin de « réconcilier la société » et d'en faire une seule et même entité, solide, naturelle et prospère.

La lecture du livre VII nous révèle que l'un des devoirs les plus essentiels du roi envers la religion – catholique évidemment – est de la soutenir en tant que ministre de Dieu, mais aussi parce qu'il y a un réel intérêt à la maintenir.¹²⁸ En protégeant la vraie Église – qui n'est autre que la colonne et l'appui de la Vérité (1 Tim. III, 15) –, le prince se protège lui-même. D'une part, parce

¹²⁶ Monique Cottret, « Raison d'État et politique chrétienne... », pp. 530-31.

¹²⁷ Christian Lazzeri, « "L'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie."... », p. 360 ; Monique Cottret, *art. cité*, p. 530.

¹²⁸ « La véritable religion étant fondée sur des principes certains, rend la constitution des états plus stable et plus solide. [...] Il faut donc chercher le fondement solide des États dans la vérité, qui est la mère de la paix : et la vérité ne se trouve que dans la véritable religion. » *Politique*, éd. citée, Livre septième, art. II, 4^e proposition, pp. 292-94.

que c'est la Providence qui inspire directement tous les événements humains, y compris les insurrections et autres émotions populaires, et, d'autre part parce qu'il n'y a pas de plus précieuse alliée que la religion lorsqu'il s'agit d'inculquer la soumission au plus profond des consciences, en ceci que l'Église a fait un des articles de sa foi la sûreté de la personne sacrée des rois.¹²⁹ La bonne constitution du corps de l'État consiste donc non seulement dans la justice, mais surtout dans la Vérité, par laquelle « on rend à Dieu ce qui luy est dû ».¹³⁰

On le comprend aisément, toute la doctrine de Bossuet culmine dans un « vertige » identitaire¹³¹ : à terme, son système condamne toute altérité religieuse – en l'occurrence le calvinisme en France – car on n'y professe ni la religion du roi, ni la religion du Dieu vivant. C'est à une effroyable solitude que s'expose quiconque « renoncerait à s'inclure dans l'unique, admirable, total, corps-social-royal ».¹³²

À maintes reprises Bossuet affirme que les sujets ne peuvent avoir d'autre religion que celle du souverain tandis que c'est une obligation pour le prince d'« employer son autorité pour détruire dans son état les fausses religions »¹³³ qui menacent toute cohésion. Or la Réforme protestante a nié la « majesté de la religion » : ce lieu commun est tellement répandu parmi les catholiques du Siècle de Louis XIV – car Bossuet est loin de penser en solitaire dans cette matière – qu'il n'est pas étonnant de rencontrer jusque dans le *Dictionnaire* de Furetière cette affirmation voulant que parmi les calvinistes chacun se fasse « à soi-même un Tribunal, où il s'est rendu l'arbitre de sa croyance »¹³⁴ Et nous avons vu plus haut que Bossuet avait non seulement assimilé le protestantisme à l'hérésie, mais qu'il avait aussi identifié attitude réformée et tentation

¹²⁹ *Ibid.*, art. VI, pp. 368 et suiv.

¹³⁰ *Ibid.*, art. I, p. 286 ; cf. égal. art. III, 10^e proposition, p. 309.

¹³¹ Monique Cottret, « Raison d'État et politique chrétienne... », p. 529.

¹³² *Ibid.*, p. 531.

¹³³ *Politique*, éd. citée, Livre septième, art. III, 9^e proposition, p. 308.

¹³⁴ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences & des arts [...]*, t. III, article « Tribunal », À La Haye et à Rotterdam, chez Arnout & Reinier Leers, 1690. Cf. Monique Cottret, art. cité, p. 180.

socinienne.¹³⁵ Aussi, dans la 10^e proposition de l'article III du septième Livre de sa *Politique*, la position de l'évêque de Meaux en matière de tolérance des « fausses religions »¹³⁶ est sans ambiguïté : « Ceux qui ne veulent pas souffrir que le prince use de rigueur en matière de religion, parce que la religion doit être libre, sont dans une erreur impie. Autrement il faudroit souffrir dans tous les sujets & dans tout l'état, l'idolatrie, le mahométisme, le judaïsme, toute fausse religion : le blasphème, l'athéisme même, & les plus grands crimes seroient les plus impunis. »¹³⁷

Il est donc légitime pour Bossuet que le prince emploie la contrainte dans sa politique de conversion des « dissidents » de son royaume. Comme le soutient la 18^e proposition de l'article V, toujours dans le septième Livre, pour réaliser l'unité religieuse de l'État le prince n'a d'autre choix que « d'exterminer de bonne foy, selon son pouvoir, tous heretiques notez, & condamnez par l'église. »¹³⁸ Notons ici que le terme « exterminer » doit être compris au sens d'« éteindre » plutôt que de « mettre à mort ». ¹³⁹ Du coup l'usage de la contrainte pour forcer la conversion n'est pas rangée par Bossuet au rang de ces mesures arbitraires en principe interdites au souverain, puisqu'elle n'est pas motivée par l'assouvissement d'un intérêt privé et qu'elle vise au contraire à assurer le salut de l'État.¹⁴⁰

¹³⁵ Socinianisme : c'est la doctrine des partisans de Socin, généralement considérée comme hérétique (par les Églises établies), qui rejette la Trinité et la divinité de Jésus-Christ. Notons aussi que le terme « socinisme » a été appliqué très aléatoirement à un grand nombre de doctrines anti-trinitaires, en ceci qu'elles faisaient toutes de la Divinité leur question centrale (H. Pope, [1912] « Socinianism » in *The Catholic Encyclopedia*, New York, Robert Appleton Company, consultée sur le site *New Advent*: <http://www.newadvent.org/cathen/14113a.htm>).

¹³⁶ Esprit imbu d'unanimisme, Bossuet joue beaucoup sur les oppositions, le clair-obscur et le *tranché*, qui ne peuvent laisser de doute, d'interprétation possible. En cela, il se veut à l'image de son Église dont il vante dans le *Sixième Avertissement aux Protestants* le caractère intolérant, immuable, et qui est une preuve en soi de son attachement à la Vérité : « De cette sorte on voit clairement que ce qui rend cette Église si odieuse aux protestants, c'est principalement, et plus que tous les autres dogmes, sa sainte et inflexible incompatibilité, si on peut parler de cette sorte ; c'est qu'elle veut être seule, parce qu'elle se croit l'épouse, titre qui ne souffre point de partage ; c'est qu'elle ne peut souffrir qu'on révoque en doute aucun de ses dogmes, parce qu'elle croit aux promesses et à l'assistance perpétuelle du Saint-Esprit. Car c'est en effet ce qui la rend si sévère, si insociable, et ensuite si odieuse à toutes les sectes séparées, qui la plupart au commencement ne demandoient autre chose sinon qu'elle voulût bien les tolérer, ou du moins ne les pas frapper de ses anathèmes. Mais sa sainte sévérité et la sainte délicatesse de ses sentiments ne lui permettoient pas cette indulgence, ou plutôt cette mollesse ; et son inflexibilité, qui la fait haïr par les sectes schismatiques, la rend chère et vénérable aux enfants de Dieu ; puisque c'est par là qu'elle les affermit dans une foi qui ne change pas, et qu'elle leur donne l'assurance de dire en tout temps comme en tout lieu : Je crois l'Église catholique. » (*Sixième Avertissement aux Protestants*, Troisième Partie, CXV, « À quelle condition nos docteurs indifférents s'offrent à tolérer l'Église romaine ; confiance et fermeté de cette Église », pp. 514-515.)

¹³⁷ *Politique*, éd. citée, Livre septième, art. III, 10^e proposition, p. 309.

¹³⁸ *Ibid.*, art. V, 18^e proposition, p. 364.

¹³⁹ Christian Lazzeri, « "L'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie." ... », p. 368.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 370.

Les façons d'« effacer » le schisme ou l'hérésie que Bossuet propose au roi se déclinent en une gamme de mesures contraignantes que Christian Lazzeri a bien identifiées.¹⁴¹ Il y a toutefois une gradation à respecter dans l'échelle de l'intransigeance : « On peut employer la rigueur contre les observateurs des fausses religions : mais la douceur est preferable. »¹⁴² Il faut entendre ici que la persuasion est toujours la première avenue que devrait emprunter le convertisseur. Cependant il y a des limites à l'exhortation : si elle échoue et si de plus les « infidèles » et les « schismatiques » manifestent de l'irrévérence ou entreprennent de se rebeller, il faudra à défaut du sentiment religieux user contre eux des mesures les plus sévères.¹⁴³ Coûte que coûte il faut que le souverain détruise l'hérésie, c'est ce que la politique lui commande tandis que la consolidation de son pouvoir lui interdit d'y renoncer.¹⁴⁴

Au reste, cette attitude de Bossuet à l'égard de tous ces protestants français à convertir ne ressort-elle pas de ce fameux commandement d'amour du prochain dont nous avons parlé précédemment ? Bossuet a toujours contesté que l'on puisse assimiler la tolérance à un commandement chrétien, car elle ne relève en rien de la charité.¹⁴⁵ Aimer son prochain, n'est-ce pas lui éviter l'enfer en cherchant à le tirer de l'aveuglement dans lequel il se corrompt ? « Ne faut-il pas plutôt rechercher son bien dans l'au-delà en le ramenant « dans la vérité où il respirera mieux, et fera son salut ? »¹⁴⁶ Bref, ce qu'on lit de Bossuet ressort clairement d'une argumentation théologique qui fait de l'unanimité de la foi la condition même du salut des âmes. Et ce n'est pas

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 369-70.

¹⁴² *Politique*, éd. citée, Livre septième, art. III, 10^e proposition, p. 309.

¹⁴³ *Idem* ; cf. aussi le *Sixième Avertissement aux Protestants*, éd. citée, particulièrement la Seconde Partie. John Marshall rapporte qu'après la Révocation, « while Catholics such as Bishop Bossuet described the Huguenots' 'conversion' in works such as his *Pastoral Letter* to the 'new converts' of his diocese in March 1686 as having been peaceful and easy... » : « They thereafter shifted when confronted by Protestant reports of the violence to defending the use of force as legitimate because used against 'heretics and schismatics' who were 'evil-doers' against whom princes were armed » (cf. John Locke, *Toleration and early Enlightenment Culture: Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in early Modern and 'Early Enlightenment' Europe*, Cambridge, Cambridge U.P., 2006, p. 26).

¹⁴⁴ Un autre exemple nous montrant que Bossuet légitime l'emploi de la force. Il considère la guerre comme étant souvent une entreprise sainte, et il prend ses exemples dans l'Écriture : « Dieu ordonne à son peuple de faire la guerre à certaines nations. » (*Politique*, éd. citée, Livre IX, art. I, 2^e proposition, p. 431).

¹⁴⁵ Philippe Sassier, *Pourquoi la tolérance*, Paris, Fayard, 1999, p. 34 ; Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France...*, pp. 84, 85, 93.

¹⁴⁶ France Quéré, « Difficile tolérance », *Revue de théologie et de philosophie*, 1989 (121), pp. 197-98.

uniquement du salut individuel dont il est question ici. Au contraire, les catholiques du XVII^e siècle, ceux du moins empreints de l'esprit tridentin, ressentaient l'urgence de christianiser : ils étaient convaincus que par le salut collectif il y en allait aussi du leur.¹⁴⁷

Conclusion

L'Aigle de Meaux fut une figure typique de la Contre-Réforme, fidèle, dévot, dont l'identité religieuse est marquée par son caractère d'absolue Vérité. L'« enchaînement merveilleux » de la Tradition catholique que Bossuet célèbre dans le *Discours*, nulle hérésie ne peut se vanter de l'avoir eue, car toute secte qui ne montre pas sa succession depuis l'origine du monde n'est pas de Dieu.¹⁴⁸ Toute « nouvelle » religion est en soi trompeuse car il n'y a qu'une seule « vraie » Religion qui a été fondée dès l'origine du monde.

La prétention de Bossuet, car il y va de lui comme de tous ceux qui parlent au nom de Dieu, c'est d'interpréter, de proclamer *quelle* est la parole de Dieu, *quelle* est la Vérité divine, à l'exclusion de toute autre interprétation. Notre auteur s'exprime avec cette *compétence* que l'on suppose être autorisée d'en-haut : c'est l'agentivité divine, c'est du ressort du « sublime mandat » ; cette propension est d'autant plus facilitée quand on est homme d'Église et évêque de surcroît. Bien sûr, ce sentiment d'appartenance résolue qu'éprouvait Bossuet à l'égard de son Église transcende son autre identification, celle au royaume de France et à son régime politique auquel il s'était fortement accointé.

Bossuet nous laisse entrer de plain-pied dans son œuvre ; on y avance sans jamais rencontrer d'obstacle. Cette lisibilité de sa pensée nous a permis de reconstituer sans trop de

¹⁴⁷ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2003, pp. 52-54. Cf. égal. p. 25 : « Pour les catholiques, il est urgent d'amener ces "âmes perdues" dans le sein de la chrétienté. C'est même un "devoir", la mission des rois chrétiens. Les discussions portent bientôt sur les meilleures méthodes à employer pour le mener à bien. La thèse communément admise reconnaît légitimes tous les moyens susceptibles d'apporter le plus grand bonheur humain : la connaissance de la vraie religion. »

¹⁴⁸ *Discours sur l'histoire universelle*, dans *Œuvres*, éd. citée, II^e partie, « La suite de la religion », chap. XXXI. Cf. chap. I, XX, XXVII.

peine son utopie, dans laquelle se dégage un principe cardinal : celui de conformer le monde à une politique chrétienne tirée de l'Écriture sainte, qui nous l'avons vu consiste en la combinaison entre la propagation de la foi catholique et la vision idéaliste d'un gouvernement monarchique et de droit divin.¹⁴⁹ Ce modèle tient dans la conception d'une autorité sacralisée et absolue, laquelle ne peut se soutenir sans la valeur concomitante d'unité, tant spirituelle que temporelle. Quant à l'individu, il est « défini avant tout par rapport à la communauté globale. »¹⁵⁰ Ainsi l'évêque voyait dans l'alliance entre l'État français et l'Église catholique le ressort même d'un royaume uni, pacifié et harmonieux, sorte de réminiscence de la Cité de Dieu augustinienne.

En définitive, parmi toutes les utopies qui s'échelonnèrent au fil des âges, nous en différencions deux sortes : l'utopie de ce qui est et l'utopie de ce qui peut être. On peut être utopique en considérant comme un idéal absolu et éternel ce qui a été et qui continue d'ores et déjà ; on peut l'être aussi en rêvant un état nouveau : Bossuet est utopique de la première manière. Son cadre référentiel, l'évêque de Meaux l'a sous les yeux : c'est la France louis-quatorzienne, ou du moins ce que l'évêque pouvait en percevoir. Cet état de choses dans lequel il vivait, Bossuet le percevait comme une beauté idéale et croyait y reconnaître une œuvre divine. Aussi, lorsque sous les yeux du Dauphin il vante dans le *Discours* ou la *Politique* les mérites du gouvernement du Roi-Soleil et qu'il le place sous les auspices de la Providence, il ne se confine certainement pas à une plate besogne de courtisan ; au contraire, nous y voyons une indéniable sincérité.¹⁵¹

¹⁴⁹ Lucien Jaume, « Liberté et souveraineté politique dans le catholicisme... », § 1 ; cf. F. X. Cuhe, *Une pensée sociale catholique : Fleury, La Bruyère, Fénelon*, Paris, Cerf, 1991, pp. 53 et suiv.

¹⁵⁰ Sébastien Fath, Sébastien Fath, *Une autre manière d'être chrétien en France. Socio-histoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*, préf. de Jean-Paul Willaime, Genève, Labor et Fides, 2001, (« Histoire et société », no. 41), pp. 96-97. Cet auteur nous indique par ailleurs quels sont les deux éléments typiques de cette « société de chrétienté » qui encadre l'individu : « un référent collectif structurant indiscutable, la religion catholique » et « une férule politique autoritaire appuyée sur ce référent ». Ce modèle correspond exactement à la vision de Bossuet.

¹⁵¹ Par exemple : *Discours sur l'histoire universelle*, dans *Œuvres*, éd. citée, pp. 750, 764, 946, 947.

Ce serait lui faire injure que de dire à son sujet qu'il « innova » particulièrement. Loin de là, l'œuvre de Bossuet tient davantage du *perfectionnement* de doctrines qui plongeaient leurs racines loin dans les générations précédentes. Cela est particulièrement vrai pour sa conception de l'absolutisme royal, car il avait profité de tout un travail de réflexion remontant au début du XVII^e siècle. Ce qui incitait l'évêque de Meaux à regretter l'ancienne (et mythique) unité spirituelle de la Chrétienté médiévale le poussait aussi à consacrer toute son activité à la défense acharnée de l'orthodoxie multiséculaire ou plutôt ce qui était tenu comme telle.

Bref, nous savions déjà que Bossuet incarnait à merveille ce caractère profondément « traditionnaliste » du renouveau tridentin.¹⁵² Son engagement nous prouve en outre que le *conservatisme*, à l'instar de l'idée de progrès, peut effectivement jouer une fonction utopique.

* * *

¹⁵² Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 53.

Chapitre 3 – Pierre Jurieu

Réaction à la persécution anti-protestante et à la Révocation

Dès les lendemains de la Révocation, Pierre Jurieu rapporte que la « cruelle & horrible persecution qui fait aujourd'huy de si terribles ravages dans l'Eglise » lui fait ressentir, dans son « âme abîmée », « la plus profonde douleur ».¹ Il ne fait aucun doute que la politique anti-protestante de Louis XIV, qui culmina avec l'édit de Fontainebleau, eut une importance capitale dans la vie du théologien et pasteur calviniste exilé à Rotterdam. Elle fit de lui un des combattants les plus acharnés contre le catholicisme triomphant en France et la politique « dévoyée » du Roi Très-Chrétien. Pour Jurieu, il s'agissait de faire avancer le « règne de Dieu »², c'est-à-dire promouvoir la cause des protestants français qu'il identifiait au peuple élu de Dieu, vrais héritiers de l'Église primitive.³

Jacques Solé nous donne en quelques mots ce qu'a bien pu être la psychologie du personnage : « Les frénésies de Jurieu correspondirent à un entraînement d'époque qui conférait aux victimes de la persécution un tempérament d'écorchés vifs ».⁴ Et ce n'est pas parce qu'il fut tôt installé au Refuge hollandais (dès 1681) que les événements de sa terre natale ne le touchèrent plus. Bien au contraire, les persécutions subies par les « frères en la foi » continuèrent d'être au cœur de sa démarche et ses écrits ne cessèrent de refléter le regard lointain, et en même temps tout proche, qu'il posait sur l'actualité de la France. Dans cette guerre théologique de tous les

¹ Jurieu, *L'Accomplissement des prophéties ou la Délivrance prochaine de l'Eglise*, t. I, Rotterdam, Abraham Acher, 1686. Cette citation est tirée de l'« Avis à tous les Chrétiens » qui précède l'ouvrage (non paginé). Cf. R. J. Howells, *Pierre Jurieu : Antinomian Radical*, Durham, University of Durham, 1983, p. 50.

² Jurieu, « Avis important au Public » in *Examen d'un Libelle, Contre la Religion, contre l'Etat & contre la revolution d'Angleterre, intitulé Avis important aux Réfugiés sur leur prochain retour en France*, La Haye, Abraham Troyel, 1691, p. 33.

³ R. J. Howells, *Pierre Jurieu...*, p. 51.

⁴ Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la Révocation de l'Édit de Nantes*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1997, p. 48.

instants,⁵ il n'avait pas « le temps de s'interroger sur la valeur de ses arguments polémiques ni sur le bien-fondé de ses jugements historiques. »⁶ car ce qui lui importait, en confondant l'erreur « papiste », c'était de rétablir le protestantisme français dans tous ses droits. Aussi la pensée du théologien, tout comme l'ensemble de son action d'ailleurs, est-elle le résultat d'une adaptation constante aux conditions mêmes de cette lutte pour la « cause protestante ». Par conséquent elle se saisit au travers d'une évolution inégale, ponctuée d'à-coups, de heurts et d'espoirs, au gré des événements qui échauffent le pasteur.

Que ce soit avant ou après 1685, Jurieu en eut principalement contre le « papisme » : bien plus qu'à la monarchie, c'est à ce dernier qu'il attribuait la responsabilité de la persécution des minoritaires.⁷ Résumons sommairement son point de vue sur l'Église rivale : outre qu'elle est « une Religion Anti-Chrétienne & un autre Paganisme »,⁸ le « papisme », est superstitieux,⁹ « possédé par l'esprit du Demon »,¹⁰ plein d'« abus »¹¹ et de « désordres » offerts « à la veüe »,¹² par exemple dans les mœurs de son clergé, mais aussi par « sa fureur & son alteration pour le sang humain. »¹³ Enfin, l'Église de Rome est selon Jurieu caractérisée par sa « corruption », dans laquelle elle se trouve depuis « sept ou huit cents ans de suite. »¹⁴ Elle pervertit ainsi, de mille

⁵ Jurieu polémiqua contre les meilleures plumes catholiques : Alfred Rébelliau nous donne cette indication, comme quoi Jurieu « à partir de 1675, ne laiss[ait] passer sans réplique aucun des livres de [Pierre] Nicole, de [Louis] Maimbourg, d'[Antoine] Arnauld ni de Bossuet » (*Bossuet historien du protestantisme. Étude sur l'histoire des variations et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au XVII^e siècle*, Paris, Hachette, 1892, p. 64). Jurieu eut aussi à vider bon nombre de querelles contre des protestants réfugiés comme lui, tels que Bayle, Henri Basnage de Beauval et Élie Saurin, entre autres, principalement sur les questions de tolérance et de stratégie politique à adopter l'égard du royaume de France.

⁶ Jean Delumeau in Pierre Jurieu, *L'accomplissement des prophéties*, éd. par Jean Delumeau, Paris, Imprimerie Nationale, 1994, (« Auteurs de l'histoire »), p. 10.

⁷ Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la Révocation de l'Édit de Nantes...*, p. 87. Lorsqu'en 1685 le pasteur rédige ses *Prejugez Legitimes contre le Papisme* (Amsterdam, Henry Desbordes), ouvrage spécialement consacré à montrer l'Église romaine « dans tous ses dehors », il affirme que « depuis douze ou quinze ans » il y a une incontestable « Politique du Papisme », derrière laquelle se trouverait son clergé, et qui aurait porté « un Prince naturellement debonnaire & clément » (Louis XIV en l'occurrence) à faire souffrir de « cruels maux » et à « désoler tant de fideles sujets » : en fin de compte, tout le malheur qui est arrivé aux Réformés dans le Royaume serait principalement dû à la « dureté de ces Messieurs » de l'Église de Rome (*Prejugez Legitimes...*, préface, pp. * a recto et * a 2 recto).

⁸ *Prejugez Legitimes*, préface, p. * a 3 recto.

⁹ *Idem*.

¹⁰ *Ibid.*, p. * a 2 verso.

¹¹ *Idem*. Jurieu apporte cependant une nuance teintée de nationalisme en reconnaissant que ces « abus » seraient moins flagrants en France « où quelques Evêques en certains endroits ont travaillé à [les] diminuer un peu » (comparativement à d'autres contrées catholiques comme l'Espagne et l'Italie « où l'on est point éclairé de ceux que l'on appelle Luthériens & Calvinistes », contrées dans lesquelles se trouveraient encore « toutes les horreurs & les laideurs de l'ancien Papisme ») (*Prejugez Legitimes...*, préface, p. * a 2 verso).

¹² *Ibid.*, p. * a 2 verso.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Idem*.

manières, la simplicité de la religion évangélique, celle précisément avec laquelle les Églises de la Réforme ont renoué. Il est vrai que le motif du complot « papiste » à l'encontre du protestantisme français et de la tyrannie de l'Église catholique (sur les consciences entre autres) est redondant et généralisé sous la plume de Jurieu, assez en tous les cas pour que nous puissions la qualifier d'antienne.¹⁵ Aussi passerons-nous sans délai à l'attitude de l'auteur vis-à-vis de la politique royale, car de côté-là il y eut beaucoup de mouvement.

Jusqu'en 1681, Jurieu ne se démarquait pas encore de ses coreligionnaires sur le plan de la stricte (et passive) fidélité du « petit troupeau » au Roi de France ; il écrivait en effet : « Les Protestans sont sujets à leur Prince par conscience & par principe de Religion. Ils ne reconnoissent pas d'autre Supérieur que leur Roy, & ne croient pas que pour cause d'heresie il soit permis, ni de tuer un Prince légitime, ni de luy refuser obéissance. »¹⁶ Pourtant Jurieu ne s'était pas empêché de critiquer, de plus en plus sévèrement, le gouvernement du Roi-Soleil, notamment pour les multiples et récentes violations de l'édit de Nantes.¹⁷ Or, selon Elisabeth Labrousse, l'indignation du théologien concernait moins la violence contre ses coreligionnaires ou l'unanimité religieuse imposé par le roi (pour la mentalité d'Ancien Régime, l'unité de foi était effectivement quelque chose de fort estimable) qu'elle s'élevait plutôt contre l'erreur du pouvoir royal en matière d'orthodoxie.¹⁸ Le « papisme » était l'ennemi à combattre.¹⁹

En fait, dans les années précédant la Révocation, décisives pour le sort des minoritaires en France, Jurieu distinguait encore la personne du Roi de ses conseillers malavisés, une séparation

¹⁵ Nous retrouvons dans l'œuvre de Jurieu les accusations qui deviendront les trois thèmes majeurs de l'historiographie protestante à propos de la Révocation, thèmes que nous retrouvons notamment chez Élie Benoist (*Histoire de l'Édit de Nantes*, Delft, A. Berman, 1693-95, 5 vols) : le complot du clergé de France, l'influence démoniaque des proches du roi et le crime contre la « Vérité » (avec pour corollaire le traitement cruel infligé aux « Justes »).

¹⁶ *La Politique du Clergé de France, Ou Entretiens curieux de deux Catholiques Romains, l'un Parisien & l'autre Provincial, sur les moyens dont on se sert aujourd'hui, pour détruire la Religion Protestante dans ce Royaume*, 2^e éd., La Haye, Abraham Arondeus, 1681, p. 146.

¹⁷ *Politique du Clergé de France...*, éd. citée, cf. pp. 28, 32, 46, 172-175, 332, etc. Jurieu fut poursuivi à la suite de la publication de cet ouvrage, précisément en raison de ces critiques, et dut la même année passer aux Provinces-Unies.

¹⁸ Elisabeth Labrousse, « Le Refuge hollandais, Bayle et Jurieu », *XVII^e siècle*, 1967 (76-77), p. 86.

¹⁹ Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la Révocation de l'Édit de Nantes...*, p. 87.

alors habituelle dans la littérature politique à caractère polémique.²⁰ S'il considérait en 1681 dans la *Politique du Clergé de France* que le Royaume était « tout près de l'Inquisition », ²¹ – ce qui est une façon de dire qu'il se tenait sur le seuil de la tyrannie –, le roi Louis quant à lui bénéficiait encore aux yeux du théologien de l'image du Grand Roi, quasi mystique, que celui-ci renvoyait à ses sujets. Un an plus tard, en 1682, Jurieu affirmait toujours que l'amour de ses coreligionnaires pour leur souverain tenait bon, principalement en raison de l'espérance qu'il se laisse un jour « flechir par nos prieres & par nôtre patience. » ²² Il n'empêche que s'il était encore respecté par le pasteur, Louis XIV ne lui paraissait pas moins faible en présence des sirènes fallacieuses du « papisme » fanatique.²³

Cela dit, le paroxysme de la répression anti-protestante en 1684-85, brusquement suivie par l'Édit de Fontainebleau qui ébranla fortement Jurieu, bouleversa l'attitude qu'il avait eue jusqu'alors en scellant dans son esprit la déchéance du Roi. Pour lui, c'était le « signe évident de l'installation officielle et durable de la tyrannie » ²⁴ en France quand il constatait que le monarque avait failli à sa mission et se laissait conduire dans des « voyes d'égarement » par des « conseillers de sang et de violence » ²⁵ appartenant à une Église idolâtre. Cette inféodation de la cour française aux diktats de Rome est particulièrement dénoncée dans l'extrait qui suit, tiré des *Prejugez Legitimes* de 1685, lesquels furent publiés presque en direct des événements fatidiques :

Je n'ay plus qu'un advis à donner aux Protestans, & il regarde principalement ceux qui gémissent sous l'oppression : on leur propose une réunion. Il y a desja plusieurs années

²⁰ Jean Hubac, « Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, no. 152/4, 2006 (oct-déc), p. 595.

²¹ *Politique du Clergé de France...*, éd. citée, p. 112.

²² *Les Derniers Efforts de l'Innocence affligée*, 2^e éd., Ville Franche, David Dufour, 1682, p. 29.

²³ John Marshall, *John Locke, Toleration and early Enlightenment Culture: Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in early Modern and 'Early Enlightenment' Europe*, Cambridge, Cambridge U.P., 2006, p. 33.

²⁴ Jean Hubac, « Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu... », p. 595. Dès 1684, dans la satire de la cour qu'il fit dans *L'Esprit de M^r Arnauld* (Deventer, Chez les Heritiers de Jean Colombius), Jurieu concluait à la responsabilité personnelle de Louis XIV dans la ruine du calvinisme français (alors en bonne voie d'être accomplie). Cf. Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la Révocation de l'Édit de Nantes...*, p. 58.

²⁵ Jurieu, *Réflexions sur la cruelle persecution que souffre l'Eglise reformée de France, Et sur la conduite & les actes de la dernière Assemblée du Clergé de ce Royaume, Avec un Examen des prétendus calomnies dont le Clergé se plaint au Roy dans sa profession de foy à deux colonnes, que les Reformés ont répandus dans leurs Ouvrages contre l'Eglise Romaine*, 2^e éd., s.l., 1686 (1^{re} éd., s.l., 1685), dédicace « au Roy des Roys », p. [* 9 verso] (non paginée dans l'édition utilisée).

que la proposition en a esté faite en France ; Presentement on en parle plus que jamais, & on croit avoir réduit les Réformés à la nécessité d'y entendre. Ils n'ont plus de Temples, plus de Pasteurs, plus de Sacrements, il faut qu'ils en aillent chercher chés l'Eglise Romaine où qu'ils s'en passent. Ils n'ont plus même de liberté de conscience, plus de charges, plus d'employs, plus de moyens de gagner leur vie, ils sont accablés d'impôts, de taxes & de soldats, ils menent en beaucoup de lieux la plus triste & la plus languissante vie qui se puisse imaginer, ils sont continuellement dans la crainte de nouveaux maux ; ils s'exilent volontairement, ils vont mandier dans les pays étrangers, ils abandonnent biens, maisons, & patrie ; & pour grace ils demanderoient au Roy qu'il leur fust permis d'aller vivre ailleurs, puisqu'il ne plaît pas à Sa Majesté de les laisser vivre chés eux en paix & en liberté de conscience. Mais ils ne sçauroyent obtenir par grace ce qui passeroit ailleurs pour un supplice, c'est d'être envoyés en exil. Ils sont renfermés dans le Royaume par des Édits rigoureux. Le Clergé Papiste qui abuse de la bonté du Roy, croit par ces moyens avoir réduit les Reformés de France à accepter tel parti qu'il luy plaira de leur faire. Et il s' imagine qu'il va ramener tout ce grand peuple dans le sein du Papisme sous le beau nom de reünion. Mais qui est-ce qui ne voit le piege ? quelle espece de reünion nous fait-on espérer ?²⁶

Désormais, les attaques brutales à l'endroit même de la personne royale allaient être régulières, à commencer dans les *Réflexions sur la cruelle persécution que souffre l'Eglise réformée de France*. Dans ce pamphlet paru en 1685, Jurieu s'en prend à la Révocation²⁷ et au « Dieu de poudre et de terre »²⁸ qui loge à Versailles, coupable d'avoir usurpé la Majesté divine²⁹ en prétendant étendre son empire « non seulement sur la chair & sur le sang », mais aussi « sur les cœurs, & sur les consciences ».³⁰ Observons ici le procédé stylistique inusité qu'emploie Jurieu :

Et nous entendons avec fremissement ces terribles paroles. *Le Roy vous ordonne de quitter vostre Religion & d'en prendre une autre*, de laisser vostre Dieu & de ne servir que son Dieu. As-tu donc cessé d'estre nostre Roy, n'as-tu retenu que la divinité, as-tu renoncé à la Royauté ? Et nous imposes-tu la nécessité de nous soumettre au joug de ces hommes, qui agissent non plus en Roys, mais en Dieux. Ta Majesté divine voit une foule de viles creatures, qui se prosternent devant la poudre & qui rendent à un homme mortel & qui mourra, des adorations mille fois plus assidues & plus ardentes qu'à toy, qui es nostre Dieu aussi bien que nostre Roy. Tu vois ô Roy des Roys, un peuple de flatteurs, qui par une nouvelle espece d'idolâtrie transporte ces noms de Grand, d'Invincible, d'Auguste, de

²⁶ Jurieu, « Avis aux Protestants de l'Europe, tant de la Confession d'Augsbourg, que celle des Suisses » in *Prejugez Legitimes contre le Papisme*, Première partie, éd. citée, p. * c 2 recto.

²⁷ Le roi est vu comme l'artisan d'une décision inique : « La mauvaise foy, le fourbe, la violation des promesses, la profanation du Sacré nom de Dieu, la fureur, la violence, la brutalité, tout y entre. » Jurieu, *Réflexions sur la cruelle persecution que souffre l'Eglise reformée de France...*, éd. citée, pp. 1-2.

²⁸ *Ibid.*, dédicace « au Roy des Roys », p. * 3 verso.

²⁹ À ce propos, remarquons ici le point fondamental de divergence entre Jurieu et Bossuet, qui tend à sacraliser le roi...

³⁰ Jurieu, dédicace « au Roy des Roys », in *Réflexions sur la cruelle persecution...*, éd. citée, pp. * 2 verso- * 3 recto.

toujours Victorieux, de tres-Sage, de tres-Juste & de tres-Bon à un homme qui doit un jour rendre conte de sa conduite devant le severe tribunal de ta justice. »³¹

Plus tard, en 1687, dans la *Suite de l'Accomplissement*, le pasteur allait avoir d'autres mots très durs pour Louis XIV, qui prouvent qu'il n'entend plus lui prêter aucune sorte d'allégeance :

Le chef de cette religion fait voir une suite de dérèglements, la plus enorme & la plus continuée qui ai jamais esté vûë. On le voit dans les souillures de la chair, dans le vin, dans la débauche, couché avec des femmes, exerçant la Sodomie, la brutalité & tous les pechés contre nature, on le voit magicien, sorcier : On le voit impie, athée sans Dieu, sans religion, se baignant dans le sang, assassin, empoisonneur, meurtrier, traître, & souvent mettant tout l'univers en feu.³²

Les allusions sont claires et touchent aux maîtresses du roi, à l'homosexualité bourbonne, à l'Affaire des Poisons et aux guerres d'annexion (en particulier celle de Dévolution mais aussi celle de Hollande³³). Nous pourrions aller plus loin dans cette énumération de ce que Jurieu eut à reprocher au Roi-Soleil.³⁴ Mais l'essentiel de ses récriminations contre le Roi se résume en l'accusation d'avoir exercé (ou laissé exercer en son nom – les deux allégations sont communes) deux types de tyrannie : la spirituelle, qui se déploie sur les consciences, et la physique, qui se pratique sur les corps.

Selon Jurieu, en permettant les dragonnades,³⁵ les conversions forcées, l'imposition du formulaire³⁶ et maintenant la révocation de l'édit de Nantes, le « grand prince » est tombé dans de « crüelles mains »³⁷ tandis que les « ministres du Roy » sont devenus « d'une maniere si unanime les ministres des fureurs du Papisme, & que tous sans exception sacrifient leur honneur & leur

³¹ *Ibid.*, pp. * 3 recto-verso.

³² Jurieu, *Suite de l'Accomplissement des Prophéties, Ou amplification des Preuves Historiques qui font voir que le Papisme est l'Antichristianisme*, Rotterdam, Abraham Acher, 1687, préface, p. * iiiii recto-verso.

³³ Deux guerres de la première moitié du règne de Louis XIV qui eurent lieu respectivement en 1667-68 et 1672-78.

³⁴ Encore en 1691, le pamphlétaire allait le qualifier d'« ennemy déclaré de Dieu et [...] [de] cruel persécuteur de son Église » (« Avis important au Public » in *Examen d'un Libelle...*, éd. citée, p. 69). Cf. Jean Hubac, « Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu... », p. 595.

³⁵ *Le Vray Système de L'Eglise & la véritable Analyse de la Foy*, Dordrecht, Vve de Caspar et Theodore Goris, 1686, Préface, p. * 2 verso.

³⁶ *Ibid.*, p. * 4 recto. Malgré quelques résistances, les protestants « visités » par les dragons ont signé par milliers les formulaires qui comportaient l'abjuration des « erreurs » calvinistes et l'adhésion à l'Église catholique.

³⁷ *Idem*. Comme l'écrit Barbara de Negroni, pour Jurieu, « il ne s'agit pas seulement de dénoncer une méthode de conversion qui confond le temporel et le spirituel, mais de voir dans cette méthode des signes diaboliques. Derrière les dragons on aperçoit l'esprit persécuteur de l'Antéchrist ; les procédés employés par les catholiques doivent révéler aux calvinistes ce qui se cache derrière le papisme » (*Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Paris, Hachette, 1996, p. 111).

conscience à une soumission aveugle, que nous ne devrions pas avoir pour Dieu s'il étoit capable de nous commander de pareilles choses »³⁸ C'est qu'en 1686 Jurieu en est venu à plaider qu'« Il vaut mieux obéir à Dieu, qu'aux hommes » !³⁹ Voire ce combat qu'il prônait n'était pas seulement celui de la résistance théologique à l'« oppresseur religieux ». Ses *Lettres pastorales*⁴⁰ qu'à partir de 1686, il adressait à ses frères demeurés en France, les admonestaient à demeurer fidèles dans la foi, voire dans le cas des nouveaux convertis à rompre ouvertement avec « Babylone », ce qui était en soi appeler à la désobéissance civile.⁴¹

Remarquons bien que les appels à l'insoumission se nourrissaient du prophétisme dont Jurieu était atteint.⁴² Dès 1685, les *Préjuges légitimes* lui firent trouver dans les textes apocalyptiques un message d'espérance à conséquences immédiates.⁴³ Pour lui, situer la lutte dans un temps eschatologique, c'était reconforter le peuple affligé des élus en lui assurant qu'il verrait bientôt la fin de la Bête.⁴⁴

Frappé des similitudes qu'il trouvait entre certaines des prophéties de l'apôtre Jean (surtout *Révélations*, chap. XI) et le désastre qui venait de toucher son Église, Jurieu crut sincèrement que

³⁸ *Ibid.*, p. * 5 recto.

³⁹ Ici on peut dire qu'il rejoint Bossuet. Jurieu, *Le Vray Système de L'Eglise...*, Préface, p.*4 verso. Citation d'Actes, V, 29.

⁴⁰ Jurieu, *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone*, Rotterdam, Abraham Acher, 1688, 3 vols. Ces lettres paraîtront de manière bimensuelle du 1^{er} sept. 1686 au 1^{er} juil. 1689 et furent par après rassemblées. La première lettre est une réponse de Jurieu à Bossuet, qui avait en mars 1686 écrit une *Lettre pastorale aux nouveaux catholiques de son diocèse, sur la communion pascale*. D'un format pratique, ce qui les rendait facilement transportables, elles ont circulé clandestinement en France où on se les passait sous le manteau. Elles fournissaient aux fidèles laissés sans pasteur des arguments susceptibles de les fortifier dans leur résistance et leur apportaient certainement un soutien moral. Cf. Henriette Goldwyn, « Censure, clandestinité et épistolarité : Les *Lettres Pastorales* de Pierre Jurieu », in *Le Savoir au XVII^e siècle*, North American Society for Seventeenth-Century French Literature : Actes du 34^e congrès annuel (2002), Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2003, pp. 285-294.

⁴¹ Hubert Bost, « Entre mélancolie et enthousiasme : Pierre Jurieu, prophète de l'Apocalypse », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, 2001 (janv-mars), p. 103.

⁴² À noter que le pasteur et professeur, alors à l'Académie réformée de Sedan, présenta le 9 mars 1674 une thèse en philologie, *De Cabbala* (sur la Cabale judaïque), où il fit preuve, aux dires de Bayle, d'une « grande & profonde érudition » (*Lettre à son père*, 29 janvier 1676, in *Œuvres diverses de M^r Pierre Bayle*, t. I, La Haye, Compagnie des Libraires, 1737, p. 64), puis le 21 mai de la même année, une autre thèse, cette fois-ci en théologie : *De potestate clavium* (sur le « pouvoir des clés » et entre autres sur les indulgences). Cf. C. van Oordt, *Pierre Jurieu, historien apologiste de la Réformation*, Genève, Impr. Charles Schuchardt, 1879, pp. 7-8.

⁴³ Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la Révocation de l'Édit de Nantes...*, p. 85 ; R. J. Howells, *Pierre Jurieu...*, p. 50.

⁴⁴ Sur le sujet du millénarisme, cf. Hubert Bost, « La Révocation, apocalypse des protestants ? », *Études théologiques et religieuses*, 1990, 65 (2), pp. 205-219 ; Jean Delumeau, *Une histoire du paradis*, t. II, *Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995, 493 p ; Jeffrey K. Jue, *Heaven upon earth : Joseph Mede (1586-1638) and the legacy of millenarianism*, Dordrecht, Springer, 2006, pp. 235 et suiv.

la fin du monde était proche,⁴⁵ que Dieu allait délivrer son Église persécutée⁴⁶ et qu'il donnerait « un Prince Réformé à la France, malgré toutes les oppositions des Papistes. »⁴⁷ Cette interprétation, l'ancien Cabaliste la consigna avec précision dans *L'Accomplissement des prophéties* (1686), un ouvrage qui connut un succès retentissant.⁴⁸ Tandis que l'élite « intellectuelle » du Refuge hollandais se montrait fort peu remuée à l'endroit des thèses de Jurieu qu'elle taxait volontiers d'« illuminisme »,⁴⁹ le petit peuple huguenot, lui, fut enflammé par les prédictions du pasteur.⁵⁰ L'enthousiasme culmina au moment où, en Angleterre, Guillaume III d'Orange accédait au trône. Élisabeth Labrousse nous en donne la raison : « le succès de la Révolution anglaise, survenu à peu près à une date [que Jurieu] avait annoncée comme cruciale, lui parut sanctionner décisivement ses hypothèses et lui fit perdre une retenue qu'avait déjà bien ébranlée l'ironie railleuse que lui avaient opposée les esprits les plus pondérés du Refuge. »⁵¹ Au reste, le millénarisme de Jurieu – sous la forme d'une interprétation militante et détaillée des événements contemporains – serait très prégnant dans ses écrits durant cinq ans, à compter de 1685, pour ensuite s'atténuer avec le non-accomplissement de ses prophéties. Ce qui ne revient pas à dire que Jurieu ait rejeté toute croyance millénariste par la suite : c'était trop bien incrusté

⁴⁵ « Je veux avouer de bonne foy que j'ay abordé ces divins oracles plein de mes prejugez & tout disposé à croire, que nous étions près de la fin du regne & de l'Empire de l'Antechrist. J'étois bien penetré de cette verité, que le Papisme est cet Empire Antichrétien, & que la Superstition qui défigure & desole l'Eglise depuis plus de douze cens ans, est le principal caractere de cet Antichristianisme. », dans « Avis à tous les Chrétiens », p. * vj de *L'Accomplissement des prophéties*..., t. I, éd. citée.

⁴⁶ Ainsi, en vertu des calculs du pasteur, la Révocation correspondait à la persécution des justes, tandis que la victoire éclatante du catholicisme, assimilé à l'Antéchrist, ne serait que provisoire : comme le dit peu succinctement le titre long de l'ouvrage, « [...] la persécution presente peut finir dans trois ans & demi. Après quoy commencera la destruction de l'Antechrist, laquelle se continuera dans le reste de ce Siecle, & s'achevera dans le commencement du Siecle prochain : Et enfin le regne de Jésus-Christ viendra sur la terre. », *L'Accomplissement des prophéties*..., éd. citée, page de titre du t. I.

⁴⁷ *L'Accomplissement des prophéties*..., 2^e éd., t. II, p. 166. Il est tentant ici de conclure que Jurieu pensait à une conversion providentielle de Louis XIV à la « vraie religion », surtout lorsqu'on se rapporte au passage suivant qui nous révèle que la conversion du royaume serait opérée par la monarchie : « Les Rois de France portent aujourd'hui leur autorité si haut, que rien n'y peut resister. Il est donc apparent que tout ployera sous le joug de leur volonté, quand ils voudront rompre avec Rome ; & il semble que la providence de Dieu se fraye le chemin à cela par la Declaration du Clergé, confirmée par celle du Roy ; que les Roys ne sont dependans de personne, en rien pour leur temporel : & que sous pretexte de religion, il n'est jamais permis de leur refuser obeissance. Car si cela s'établit, quand il plaira aux Rois de France de quitter la communion de Rome, par le principe des Evêques d'aujourd'hui, il ne sera pas permis à leur peuple de se révolter contr'eux » (*ibid.*, p. 175).

⁴⁸ Dès sa sortie, nous dit R. J. Howells, l'ouvrage fut un succès de librairie (selon les normes de l'époque) : « The *Accomplissement* created a sensation. Three thousand copies were sold within six months, nearly the thousand – in French, English, Dutch and German – by the end of 1687. Clearly its promises touched a chord in the refugees and indeed in their host communities » (*Pierre Jurieu*..., p. 50).

⁴⁹ R. J. Howells, introduction à : Pierre Jurieu, *Lettres pastorales*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, (« Protestantisme »), 1988, pp. liii-lvi. Citons un ouvrage de Henri Basnage de Beauval, qui, entre autres sujets, recommande à Jurieu davantage de prudence avec l'*Apocalypse* ou encore avec les miracles seulement attestés par la rumeur populaire (dans le cas précis des « petits prophètes » cévenols) : *Réponse de l'Auteur de l'Histoire des Ouvrages des Sçavans à l'Avis de Mr. Jurieu Auteur des Lettres pastorales* (1690).

⁵⁰ Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse*..., t. II, p. 504.

⁵¹ Élisabeth Labrousse, « Le Refuge hollandais... », p. 91.

dans son esprit, et depuis fort longtemps au surplus, pour que nous puissions attester d'une telle disparition chez lui passé le cap des années 1690.⁵² Et, surtout, jamais le pasteur n'allait cesser d'espérer en un rétablissement complet de l'Église protestante en France, comme le confirme l'un des numéros supplémentaires qu'il ajouta en 1695 à la série des *Pastorales*.⁵³

Ainsi la révocation de l'Édit de Nantes poussa Jurieu à inaugurer « une véritable politisation de la controverse calviniste ». ⁵⁴ À la lutte contre le catholicisme s'est ajoutée chez le théologien « toute une conception de la politique extérieure guidée par une finalité religieuse ». ⁵⁵ Partant il fit appel à la solidarité confessionnelle des autres protestants européens afin d'aider les « frères » demeurés en France. ⁵⁶ Le théologien en vint à souhaiter que les princes protestants déclarent la guerre au Roi de France afin de porter secours à ses sujets réformés crouissant sous un régime d'oppression. L'*Avis* dédié à l'Électeur de Brandebourg dont Jurieu fit précéder ses *Préjugés légitimes*, conviait de la sorte les pays protestants à une véritable croisade antifranaise. Après tout, les princes réformés n'étaient-ils pas les protecteurs de la Réformation ? Aussi devaient-ils se montrer « souverainement sensible[s] aux maux de l'Église » et bien sûr y apporter promptement remède selon leur pouvoir. ⁵⁷

⁵² Nous avons toujours un indice de la permanence du millénarisme chez Jurieu par la publication, en 1706, de cet ouvrage de polémique catholique par Louis Bastide : *L'Accomplissement des Prophéties, Que M. Jurieu ne croit pas encore accomplies, et l'Apologie de l'Église Romaine contre les écrits de cet hérétique*, 2 vol., Paris, Jean de Nully.

⁵³ *Lettre pastorale* du 1^{er} janvier 1695. Cf. R. J. Howells, introduction à : Pierre Jurieu, *Lettres pastorales*..., p. lix.

⁵⁴ Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la Révocation de l'Édit de Nantes*..., p. 57.

⁵⁵ Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France*..., p. 118.

⁵⁶ À vrai dire, les sentiments qu'éprouvait Jurieu à l'égard du « danger catholique international » étaient antérieurs à la Révocation proprement dite : « Jurieu's 1682 *Last Efforts* [...] spent more than twenty pages justifying the reality of the 'Popish Plot' to its international audience, with assertion that it was 'ordinary with the misguided Zealots' of Catholicism 'to make Parties and enter into Conspiracies for exterminating by Poison, Fire and Sword, those they call Heretics'. It attacked the 'Miseries of Protestants under Princes infected with the Doctrine of Rome, which declared 'Protestants hereticks, and reposes Hereticks, Outlaws and Enemies of Mankind, with whom no Faith is to be kept' » (John Marshall, *John Locke, Toleration and early Enlightenment Culture*..., p. 33).

⁵⁷ « Epistre dédicatoire à son Altesse Electorale, Monseigneur l'Electeur de Brandebourg » in *Préjugés Légitimes*..., Première partie, éd. citée, p. * 3.

Parallèlement, le théologien proclamait l'obligation des réfugiés de soutenir, contre le roi de France, les autorités du pays dans lesquels ils se trouvaient désormais : après tout, ils s'y étaient établis à la suite d'une émigration tout à fait légitime puisque placée sous le signe du martyr.⁵⁸

C'est donc un rôle de trouble-fête politique que Jurieu commença à jouer à partir de 1686, à la grande exaspération de Bayle et de celle d'autres protestants du Refuge, qui eux étaient beaucoup moins enclins à provoquer la cour de Versailles que ne l'était Jurieu. En agissant de la sorte, ne risquait-on pas de rendre impossible tout retour en France ou pire encore, d'aggraver la condition faite aux huguenots demeurés au pays ?⁵⁹ Mais Jurieu n'avait cure de ces scrupules : le théologien n'envisageait le retour qu'au moyen d'une défaite militaire du Royaume qui forcerait en quelque sorte la main au Roi, défaite que Jurieu escomptait depuis qu'il avait identifié en bloc la cause des réformés français avec celle de Guillaume d'Orange. En effet, auréolé de sa victoire en Angleterre et survenue l'inévitable Guerre de la Ligue d'Augsbourg, le « nouveau David » protestant était certainement « l'instrument providentiel qui allait obliger le Goliath français, une fois vaincu, à rétablir le pluralisme religieux sur ses terres. »⁶⁰ *L'Accomplissement des prophéties*, pour sa part, annonçait que l'année 1689 marquerait la fin des persécutions en France. Nous connaissons cependant la suite : les événements donnèrent tort à Jurieu. Il eut beau repousser de quelques années l'échéance de la grande délivrance des réformés,⁶¹ ce ne fut pas davantage couronné de succès.

⁵⁸ *Lettres pastorales*, éd. Abraham Acher, III, 1689, lettres xiv et xv.

⁵⁹ Élisabeth Labrousse, « Le Refuge hollandais... », pp. 88-90.

⁶⁰ Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse...*, t. II, p. 498.

⁶¹ Passé le terme des trois ans et demi suivant la Révocation, Jurieu commença à être sur la défensive à propos de ce qu'il avait annoncé auparavant. Dans la lettre d'adieu (la dernière de la série des *Pastorales* des années 1686-89), datée du 1^{er} juillet 1689, ainsi que nous le rapporte R. J. Howells, le pasteur fait en quelque sorte le bilan de ses promesses : « Il avoue qu'«une infinité de gens croient que l'événement ne répond pas à [son] attente.» Mais il prétend n'avoir jamais fait de prédictions précises. Il applique pourtant le système des quarante-deux mois aux événements anglais. Et il repousse un peu plus loin ses espoirs : «Je crois que l'an 1690 commencera à nous montrer bien des choses.» Il octroie le manteau providentiel à Guillaume, dont – il nous le rappelle – il est des familiers » (cf. introduction à : Pierre Jurieu, *Lettres pastorales...*, pp. lii-liii).

Description de l'utopie

Gouvernement « borné » et droit à la résistance

Ces critiques que fait Jurieu de la France de Louis XIV fondent l'utopie qu'il propose. En 1689, ses idées relatives à la théologie ou à la politique sont à peu près en place, au terme d'une évolution qui aura occupé l'espace de deux décennies, avec une certaine accélération à partir du grand désarroi qui, chez les protestants français, accompagna la Révocation. Le pasteur a fini de se positionner face à la France de Louis XIV et nous avons vu qu'il a fait un véritable réquisitoire à l'encontre de l'Église romaine, dans laquelle il ne trouve que despotisme, idolâtrie et diablerie.

L'interprétation audacieuse des textes de l'Apocalypse, de même que l'espoir placé dans la coalition des puissances protestantes durant la Guerre de la Ligue d'Augsbourg, ont laissé croire à Jurieu qu'une restauration du protestantisme, voire un passage entier du Royaume de France à la Réforme, était imminente. Cette espérance fut une première fois déçue par le non-accomplissement de ses prophéties. Puis le traité de Ryswick (1697), et ultimement celui d'Utrecht (1713), vinrent ajouter à ces désillusions, car ils ne changèrent en rien la situation précaire dans laquelle vivait le protestantisme français.⁶²

Il reste que malgré ces déboires Jurieu a pu nous laisser entrevoir quelle aurait été une politique chrétienne conforme à ses vues. Celle-ci, en vérité, ne nous apparaît pas être un système. En réalité, il manqua à Jurieu d'avoir rédigé une sorte de compendium où sa pensée aurait pu se décliner en théorèmes théologico-politiques généraux : les éléments-clés qui la

⁶² « Ce ne fut qu'après une bonne dizaine d'années, une fois que les traités signés à Ryswick en septembre 1697 n'eurent rien changé à la situation des huguenots de France, que ceux-ci et les réfugiés, commencèrent à prévoir que leur épreuve serait de longue durée, constatation tout à fait acquise après la Paix d'Utrecht (1713) » (Élisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi ». *Essai sur la révocation de l'Édit de Nantes*, Genève/Paris, Labor et Fides/Payot, 1985, (« Histoire et Société », no. 7, pp. 211-212). Ce n'est donc qu'à l'extrême-fin du XVII^e siècle que les Réfugiés commencèrent à passer d'une mentalité d'émigrés à une psychologie d'immigrants » et comprirent que leur retour tant désiré au pays natal devenait utopique selon les vues humaines » (É. Labrousse, introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique, sous le règne de Louis le Grand*, texte établi, présenté et annoté par É. Labrousse, avec la coll. d'Hélène Himelfarb et de Roger Zuber, Paris, Vrin, 1973, [« Bibliothèque des textes philosophiques »], p. 8).

constituent sont disséminés dans des œuvres éparses. Aussi nous a-t-il fallu les glaner un peu partout dans le corpus du théologien,⁶³ ce qui au surplus nous a permis de constater que Jurieu, dans son utopie, ne tranche pas en faveur d'un régime gouvernemental précis : il s'attache plutôt à définir ce qu'est la vraie pratique du pouvoir conformément aux « droits de Dieu ».⁶⁴ C'est là, précisons-le, que réside l'essentiel de l'idéal de Jurieu et tout ce qui, selon lui, est propre à assurer l'harmonie dans l'État. Or, cette harmonie est chez le pasteur réformé fortement imprégnée d'intolérance théologique et politique. Son insistance sur la Vérité – qui est, en même temps, de ce monde et de l'autre – l'amène à déterminer quel est le juste gouvernement du Prince et simultanément à fixer les frontières de l'obéissance que les élus, les choisis, se doivent à toute autorité. Ce qui signifie, d'après lui, qu'il y a des cas distincts où la subordination n'a pas lieu d'être.

En quête d'une pensée politique conséquente à donner aux Églises de sa confession, le théologien se proposa de circonscrire l'exercice légitime de la souveraineté à l'intérieur de limites précises hors desquelles le Prince n'est plus qu'un tyran et l'usage du pouvoir une puissance incontrôlée et par-là injuste.⁶⁵ Pour ce faire, Jurieu suggéra une vision contractuelle de la souveraineté, avec à la clé l'autorité déléguée par le peuple et le droit à la résistance face au tyran en exercice.⁶⁶

⁶³ Nous avons restreint notre collecte de citations à certaines œuvres de Jurieu écrites entre 1677 et 1691, à vrai dire la période la plus féconde du théologien et durant laquelle il fut particulièrement influent sur le protestantisme français : *Traité de la Puissance de l'Église*, À Quevilly, chez Jean Lucas, 1677 ; *Politique du Clergé de France*..., éd. citée, 1681 ; *Les Derniers Efforts de l'Innocence affligée*..., éd. citée, 1682 ; *Histoire du Calvinisme et celle du Papisme mises en parallèle*, 4 parties, Rotterdam, Reinier Leers, 1683 ; *L'Esprit de M^r Arnauld*, éd. citée, 1684 ; *Réflexions sur la cruelle persecution que souffre l'Eglise reformée de France*..., éd. citée, 1685 ; *Prejugez Legitimes contre le Papisme*..., éd. citée, 1685 ; *L'Accomplissement des prophéties*..., éd. citée, 1686 ; *Le Vray Système de L'Eglise*, éd. citée, 1686 ; *Lettres pastorales*, éd. citée, 1686-89 ; *Des Droits des deux Souverains en matière de Religion, la Conscience et le Prince, pour détruire le dogme de l'indifférence des Religions & de la tolerance Universelle, contre un Livre intitulé : Commentaire philosophique, sur ces paroles de la Parabole « Contrains-les d'entrer »*, Rotterdam, Henri de Graef, 1687 ; *Examen d'un Libelle*..., éd. citée, 1691.

⁶⁴ Cette expression, qui, en substance, résume bien la doctrine de Jurieu, est notamment utilisée dans les *Droits des deux Souverains en matière de Religion*..., éd. citée, chap. X, p. 216.

⁶⁵ Cf. Jean Hubac, « Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu... », pp. 584, 586.

⁶⁶ Précisons que la théorie contractuelle de Jurieu ne dépend nullement d'une laïcisation de la politique (comme c'est le cas chez Rousseau) : sous cet angle, les vues du théologien de Rotterdam restent très partisans, au sens confessionnel du terme. Robert Derathé (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1988, p. 120) affirme n'avoir rien trouvé qui prouve que le *Contrat social* soit déjà contenu dans les

Le meilleur exposé de ces thèses, quoique fort court si l'on se rapporte aux standards habituels de longueur chez Jurieu, sont certainement les *Lettres pastorales* XVI-XVIII de la troisième année (1689).⁶⁷ Notamment parce que Jurieu y condense ici une grande partie (mais pas l'entièreté) de sa doctrine théologico-politique,⁶⁸ une doctrine qu'il avait formulée plus ou moins exhaustivement dans ses œuvres antérieures. Lorsqu'éclate la Glorieuse Révolution de 1688, Jurieu était encore dans l'attente eschatologique amorcée en 1685. Les événements d'Angleterre, qui dans l'immédiat semblaient confirmer ce qu'il avait dit dans *L'Accomplissement des prophéties*, lui fourniraient l'occasion de se livrer, dans les trois célèbres *Pastorales* de 1689, à l'examen « de la puissance des souverains, de son origine et de ses bornes ».⁶⁹ Son argumentation – qui renouait avec celle des monarchomaques⁷⁰ – avait pour but de montrer qu'il y existe un pacte fondamental passé entre le roi et son peuple, que la souveraineté réside dans ce dernier, que le droit de résistance est recevable et que les monarques n'ont pas un pouvoir incontrôlé.

Nous verrons que Jurieu fait souvent référence à cette notion de « peuple ». Mais de quel « peuple » s'agit-il ? Pour le théologien, comme pour les monarchomaques avant lui, le « peuple » ne recoupe pas le populaire, la foule,⁷¹ c'est-à-dire la masse de la population de condition modeste

Lettres pastorales. « Certes, on trouve chez Jurieu, en particulier sur le droit d'esclavage et sur le droit de conquête des formules qui rappellent, ou plutôt annoncent celles de Rousseau. Mais l'analyse entre les deux doctrines se borne à cela » (*ibid.*, pp. 120-21).

⁶⁷ 15 avril-15 mai 1689. Ces écrits appartiennent au troisième volume des *Lettres pastorales* (Rotterdam, A. Acher), lequel porte en frontispice la date de... 1688 ! Il faut dire que l'année de chaque volume commençait en septembre et comprenait des lettres écrites durant une période approximative de douze mois. En fait, chaque *Pastorale*, rédigée aux deux semaines, était dans un premier temps expédiée en France sous la forme d'une feuille volante ; lorsque l'année était complétée (de septembre à septembre), toutes les lettres étaient rassemblées et paraissaient en volume. C'est ce qui explique pourquoi le millésime était en retard sur toutes les lettres du recueil ayant été rédigées entre janvier et septembre de l'année suivante. À noter que dans un souci de clarté nous indiquerons le millésime 1689 pour les lettres qui ont effectivement paru cette année-là.

⁶⁸ Quoique précieuses, ces lettres ne peuvent être vues comme un résumé pratique de toute l'utopie de Jurieu : la position qu'il préconise face à l'altérité religieuse y est présentée de façon incomplète, sans compter qu'il s'y montre peu loquace en matière d'intolérance (alors que cette information est capitale pour notre étude de l'utopie du théologien de Rotterdam). Tout cela, nous avons dû le chercher ailleurs dans une littérature foisonnante dont nous avons mentionné les titres ci-haut.

⁶⁹ C'est l'intitulé même de la XVI^e lettre. Les deux autres lettres sont nommées respectivement : « Suite de la puissance des souverains et des droits des peuples pour la justification des protestants » (XVII) ; « Justification du Prince d'Orange et de la nation anglaise » (XVIII).

⁷⁰ On désigne comme monarchomaques les théoriciens qui, au XVI^e siècle, remirent en question le gouvernement « d'un seul », du moment qu'il est considéré comme tyrannique. Ils ont tous affirmé la légitimité de la résistance dans un tel cas. Il n'y a qu'à penser aux protestants François Hotman, *Francogallia* (1573) ; Théodore de Bèze, *Du droit des magistrats sur leurs sujets* (1574) et Philippe Duplessis-Mornay, *Vindiciae contra Tyrannos* (1579). Il y eut également des monarchomaques catholiques. Ils vinrent après leurs homologues protestants et rédigèrent surtout durant la Ligue. Citons : Jean Boucher, *De justa Henrici tertii abdicatione* (1589) et Guillaume Rose, *De justa reipublicae in reges impios autoritate* (1590). Tous ces écrits tombèrent quelque peu dans l'oubli après l'édit de Nantes. Cf. Paul-Alexis Mellet, *Les traités monarchomaques : confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (1560-1600)*, Genève, Droz, 2007, p. 54 ; Marianne Carbonnier-Burkard, « Le rôle du protestantisme français dans la genèse des droits de l'homme (XVI^e-XVIII^e siècle) », *Positions luthériennes*, vol. 37, 1989 (4), pp. 340-350.

⁷¹ Il emploie cependant le mot « multitude » pour désigner le peuple dans le *Traité de la Puissance de l'Église*, éd. citée, p. 66.

ou humble. Il y a une distinction entre les deux. Ainsi, chez le théologien, le « peuple » correspond moins à la somme des individus pris un à un qu'au groupe lui-même « en son unité principielle », ⁷² c'est-à-dire à l'ensemble des habitants sur le territoire d'un État soumis à la juridiction d'un même monarque ou d'un même gouvernement.

Cette explication faite, revenons aux *Pastorales* de 1689. L'épopée outre-Manche de Guillaume III d'Orange s'était value une très mauvaise presse en France. Le prince n'avait-il pas détrôné son oncle et beau-père Jacques II ? Observons seulement que Jurieu voulut dans les *Pastorales* de 1689 ⁷³ répondre aux critiques de la « révolution » anglaise et faire l'apologie de celui qu'il voyait comme le champion du protestantisme européen. ⁷⁴ En effet, les catholiques français accusaient maintenant Guillaume III de « parricide ». ⁷⁵ C'est pourquoi le « droit des peuples » qui émerge de l'argumentaire des *Pastorales* est avant toute chose le résultat d'une justification. En foulant les attributions traditionnelles du Parlement anglais, Jacques II s'était trouvé à rompre le « contrat social tacite qui l'associait à ses sujets » ; dès lors, libérés de tout devoir d'obéissance, ceux-ci pouvaient « en toute légitimité, lui choisir un successeur ». ⁷⁶ C'est précisément ce que firent les sujets protestants du roi d'Angleterre, et, selon Jurieu, sans le moindre esprit de rébellion. Notons que le pasteur revient fréquemment sur ce point dans les raisons qu'il avance. On sent d'ailleurs dans ses *Lettres* qu'implicitement il tente de disculper la Réforme, sur le plan collectif, d'avoir engendré des Fils toujours enclins à l'insurrection ⁷⁷ : il est vrai que le spectre de Charles I^{er}

⁷² Pierre Rosenvallon, *Le Peuple introuvable, Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, p. 40.

⁷³ Ce sont ces *Lettres* (xvi-xviii) que Bossuet attaque particulièrement dans son *Cinquième Avertissement aux Protestants*, in *Œuvres complètes de Bossuet*, t. VIII, Besançon, Outhenin-Chalandre fils, 1836, pp. 307-357.

⁷⁴ Élisabeth Labrousse, « Note sur Pierre Jurieu », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1978 (3), p. 289.

⁷⁵ Citons, entre autres, le portrait terrible que La Bruyère fit de Guillaume : « homme pâle et livide [...] il a montré de bonne heure ce qu'il savait faire ; il a mordu le sein de sa nourrice, elle en est morte la pauvre femme [...] [son but a été] de prendre son père et sa mère par les épaules et de les jeter hors de leur maison. » (Jean de la Bruyère, *Les Caractères* [1688] in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1951, p. 384 [« Pléiade »].)

⁷⁶ R. J. Howells, introduction à : Pierre Jurieu, *Lettres pastorales*, éd. citée, p. xl.

⁷⁷ Jurieu a fait cette défense à de nombreuses reprises, notamment dans son *Histoire du Calvinisme et celle du Papisme mises en parallèle...*, éd. citée.

était tenace, notamment en France « toute catholique »⁷⁸. Voilà donc les raisons qui ont pu pousser Jurieu, dans les trois *Pastorales*, à énoncer ses conceptions à propos de l'autorité et du gouvernement.

La notion de tyrannie, de même que l'idée d'une souveraineté primaire du peuple ne sont pas des intrusions tardives, inédites, dans les textes de Jurieu.⁷⁹ En fait, le théologien en parlait déjà dans son *Traité de la Puissance de l'Église* (1677), selon une optique propre au cadre presbytéro-synodal des Églises Réformées de France. Du peuple de l'Église, Jurieu disait premièrement qu'il délègue la puissance ecclésiastique aux consistoires et aux synodes : « [...] l'autorité & les clefs ont été données à toute l'Eglise en général, c'est-à-dire au peuple, beaucoup plus qu'aux Pasteurs, parce que le peuple fait le gros de l'Eglise, & sa plus considerable partie. [...] je ne croy pas qu'il y ait de verité plus importante que celle-ci dans la Theologie, après celles que tout le monde doit sçavoir pour être sauvé. »⁸⁰ De là Jurieu passa dans le domaine séculier et ne fit qu'élaborer à partir des mêmes formules. Ainsi, dans le même *Traité* de 1677, nous retrouvons quelques traces d'une théorie de la souveraineté populaire applicable à « toutes les sociétés du monde » prises à l'état originel :

Imaginons-nous une société informe, c'est à dire, une multitude d'hommes, qui se soient hazardeusement rencontrez dans un même lieu, & qui prennent la resolution d'y demeurer ; ils sont naturellement tous libres & independants les uns des autres ; mais ils ne sçauroient faire une société bien formée s'ils demeurent dans cette indépendance ; il faut necessairement qu'ils établissent une autorité entr'eux, qu'ils se soumettent à ses loix, qu'ils luy donnent le pouvoir de châtier ceux qui violeront ces loix. Avant que cette autorité soit établie & qu'elle ait été conferée ou à un seul, ou à plusieurs, elle est dans toute la multitude : Mais parce que ce peuple ne peut pas exercer par luy-même cette autorité, il faut necessairement qu'il choisisse quelque personne de son corps, par laquelle il fasse exercer cette puissance qu'il ne peut exercer par luy-même ; quand le peuple a conféré ce pouvoir ou à un seul, ou à plusieurs, on l'exerce en son nom, quoy que le nom du peuple n'y

⁷⁸ Cf. Bossuet dans sa *Défense de l'Histoire des variations* (1691, § XL, in *Œuvres complètes de Bossuet*, t. VIII, éd. citée, p. 387) où il parle des « puritains et des presbytériens » et de « leurs maximes toujours ennemies de la royauté ».

⁷⁹ R. J. Howells, introduction à : Pierre Jurieu, *Lettres pastorales*, éd. citée, p. xli.

⁸⁰ *Traité de la Puissance de l'Église*, éd. citée, p. 65. Si Jurieu conserve aux conducteurs de l'Église l'arme de l'excommunication, cela ne signifie pas, comme il le mentionne en 1686 dans *Le Vray Système de L'Eglise* (éd. citée) « qu'ils soyent juges dans un sens de rigueur, c'est à dire qu'ils ayent l'autorité de lier la conscience dans les decisions de foy » (p. 257).

intervienne jamais dans la plupart des gouvernements, entr'autres dans la Monarchie. Avant que la société soit bien réglée & que la forme du gouvernement soit arrêtée, le peuple est libre dans son choix, il peut déferer toute l'autorité à un seul homme, & faire un gouvernement Monarchique, ou à plusieurs sages, & faire un gouvernement Aristocratique, ou bien enfin il peut se réserver la plus grande partie du pouvoir & établir seulement des Magistrats & des Conducteurs sous soy, & ce sera une démocratie. Mais quand une fois les loix sont faites, quand le gouvernement est établi, le Peuple n'est plus libre, il s'est lié les mains & à toute sa Postérité.⁸¹

À vrai dire, il y a encore peu d'éléments dans ce texte qui nous permettent de distinguer Jurieu du discours monarchomane. Mais patience, avec les années le ministre saura assez vite se différencier des autres penseurs réfugiés en proposant une théorie politique qui lui soit propre.

Toujours dans son traité de 1677, Jurieu mettait son lecteur en garde à propos de « deux extrémités à éviter » dans le ministère, et par extension dans tout gouvernement humain, à savoir l'anarchie et la tyrannie.⁸² Seulement, dans l'immédiat – et ce jusqu'en 1685 – la tyrannie en tant que « puissance sans bornes »⁸³ ne demeurerait, dans l'esprit du pasteur, que le fait des ministres royaux malintentionnés⁸⁴ et surtout celui de la puissance Ecclésiastique qui, selon lui, caractérise le « papisme ». Un arbre se reconnaît à ses fruits tandis que la « tyrannie » de « l'ordre des Evêques », elle, se constate grâce à des signes tangibles que Jurieu nous met en liste : ce sont « nécessairement le luxe, la pompe, l'esprit du monde, la corruption des mœurs, & le relâchement de la discipline. »⁸⁵

Bien sûr, cette attribution à tout prendre limitée de la tyrannie ne demeura pas inchangée au passage de l'année 1685. Le heurt de la Révocation, on le sait, fut l'occasion d'une radicalisation et d'une amplification du discours juréen. Aux dires de Jean Hubac, la réflexion du pasteur sur la

⁸¹ *Traité de la Puissance de l'Église*, éd. citée, pp. 66-67 ; cf. égal. pp. 111-113, 119-121, 147, etc.

⁸² *Ibid.*, p. 84.

⁸³ Nous nous référons ici à Jean Hubac, « Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu... », p. 586.

⁸⁴ *Les Derniers Efforts de l'Innocence affligée*, 1682, éd. citée, p. 67 : « Par tout où le Roy portera ses armes, ces mauvais Conseillers qui le poussent à la ruine de nôtre Religion porteront aussi leurs conseils, & se serviront de la fortune de ce grand Monarque pour accomplir leurs desseins. » Cf. égal. pp. 51-52.

⁸⁵ *Traité de la Puissance de l'Église*, éd. citée, p. 84.

tyrannie trouva alors « un plus large champ d'application et d'exploitation », en ce sens que « rien de ce qui [était] royal n'[était] plus étranger à la tyrannie... »⁸⁶ Un même durcissement s'observe quant aux réponses proposées par Jurieu à la tyrannie. Devant un roi coupable d'arbitraire, face au souverain ayant enfreint les limites définies comme infranchissables, Jurieu ne se contenterait plus de proposer seulement la prière ou l'émigration à ses ouailles.⁸⁷ Désormais, le pasteur lui opposerait le refus d'obéissance de la part des sujets, voire éventuellement le soutien aux princes en guerre contre Louis XIV.⁸⁸

Cela dit, ce n'est qu'en 1689, avec les *Lettres pastorales* XVI-XVIII que les concepts de souveraineté populaire et de droit de résistance à la tyrannie vinrent chez Jurieu à leur pleine maturité, au stade final de leur lente évolution.⁸⁹ Ironiquement c'est Bossuet, qui ne brûlait que de rejeter toute souveraineté provenant d'autre source que celles des Autorités (à savoir Dieu, le Roi, l'Église), qui nous rappelle, en quelques paroles, quelle est la position capitale de Jurieu dans ces lettres :

Le peuple fait les souverains et donne la souveraineté : donc le peuple possède la souveraineté, et la possède dans un degré plus éminent. [...] C'est pourtant la souveraineté du peuple qui est exercée par le souverain ; et l'exercice de la souveraineté qui se fait par un seul, n'empêche pas qu'elle soit dans le peuple comme dans sa source et dans son principal sujet.⁹⁰

Cette délégation de la souveraineté par le peuple au Prince suppose qu'il y ait réciprocité dans les relations entre celui qui donne et celui qui reçoit la souveraineté.⁹¹ Aussi l'argumentaire de Jurieu repose-t-il sur l'existence présumée d'un « pacte mutuel et nécessaire », librement

⁸⁶ Jean Hubac, « Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu... », p. 585.

⁸⁷ *Idem*.

⁸⁸ Nicolas Piqué, « Diversité des réactions réformées à la Révocation. L'Esprit du monde en question », *Revue de synthèse*, 5^e série, 2005 (1), p. 104.

⁸⁹ Non sans que Jurieu ne fasse quelques pas de côté qui sans doute trahissent encore un manque de cohérence. R. J. Howells (introduction à : Pierre Jurieu, *Lettres pastorales*, éd. citée, pp. xi-xli) nous en donne un exemple : « Jurieu touche au grand problème de l'autorité politique puis regimbe : "c'est en vain qu'on raisonne sur les droits des souverains. C'est une question dans laquelle nous ne voulons pas entrer" » (cf. *Pastorales*, III, 1689, ix, x, p. 67a, cité par R. J. Howells). Il y entrera pourtant de plain-pied...

⁹⁰ Bossuet, *Cinquième avertissement aux Protestants*, § XLIX, in *Œuvres complètes de Bossuet*, t. VIII, éd. citée, p. 346.

⁹¹ Dans *L'Esprit de M^r Amauld* (t. II, éd. citée) Jurieu formulait entre autres le célèbre slogan : « Les Rois sont faits pour les Peuples, & non pas les Peuples pour les Rois » (p. 293). Plus loin, il poursuivait : « Il y avoit des Peuples, avant qu'il y eust des Rois. Ce sont les Peuples qui ont fait les Rois pour estre conduits & conservés par eux, & non pas pour en estre consumés » (pp. 293-94). Notons les similarités avec le discours de 1689 : le peuple « fait les souverains » et leur donne « la souveraineté » (*Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 367).

consenti, entre le prince et le peuple.⁹² Le pacte est rompu lorsque l'infidélité de l'un à remplir ses devoirs dégage l'autre de son engagement. Avec de telles conceptions, c'est sans ambages que nous voyons Jurieu s'inscrire à l'« école du droit naturel ».⁹³

Ce qui est nouveau en 1689, abstraction faite de l'emploi plutôt hardi du mot « pacte »,⁹⁴ c'est qu'en fin de compte le pasteur faisait de la souveraineté une délégation « permanente » : les monarques ne règnent plus uniquement en fonction d'eux-mêmes.⁹⁵

Quant au droit de résistance contre le pouvoir injuste (et irrespectueux du pacte)⁹⁶ Jurieu le reprend après les monarchomaques du XVI^e siècle,⁹⁷ sans compter qu'il a pu librement puiser dans le terroir de l'histoire anglaise en remontant jusqu'à la *Magna Carta* de 1215.⁹⁸ Nous avons vu que les *Pastorales* XVI-XVIII avaient établi clairement qu'il y a des rapports mutuels entre deux parties, « et en tout pacte mutuel la partie qui viole ses promesses dégage l'autre de l'obligation ».⁹⁹ Cela bien sûr n'empêche pas que Jurieu raisonne en homme du XVII^e siècle et admette que l'on doit normalement allégeance au souverain légitime – c'est-à-dire à celui qui

⁹² *Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, pp. 370-371, 389.

⁹³ Le pacte de souveraineté est une conception commune à Hugo Grotius (*De jure belli ac pacis* – 1625), Hobbes (ch. XIV- XVII du *Léviathan*), Samuel von Pufendorf (*De jure naturae et gentium* – 1672) et John Locke (*Second Traité du gouvernement civil* – 1690), en allant jusqu'à J.-J. Rousseau. R. J. Howells résume très bien quel fut l'aboutissement de cette lignée contractualiste : « Sa fonction historique – nous parlons "objectivement" – a été de remplacer la conception religieuse et collective (et catholique ?) de la société par une autre conception séculaire et individualiste » (introduction à : Pierre Jurieu, *Lettres pastorales*, éd. citée, p. xxxix ; cf. égal. Émile Kappler, « Le droit de résistance à la tyrannie, d'après Jurieu », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1937 [3], p. 222).

⁹⁴ R. J. Howells, introduction à : Pierre Jurieu, *Lettres pastorales*, éd. citée, p. xlii.

⁹⁵ Jurieu y met cependant cette limitation, comme il l'avait fait dans son *Traité* de 1677 : « Quand on a déferé la souveraineté à quelqu'un, cette souveraineté lui appartient comme son bien, & le serment de fidélité qu'on lui fait lie celui qui le fait. Il est au pouvoir des peuples de donner ou d'engager leur liberté, après quoi ils n'en sont plus les maîtres » (*Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 366).

⁹⁶ « On n'est pas obligé à obéir à un Prince qui commande des injustices & qui veut violenter les consciences : il ne peut avoir reçu ce droit ni de Dieu, ni des hommes » (*Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 368).

⁹⁷ Jean Hubac, « Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu... », p. 586.

⁹⁸ En 1658, après des études de théologie à l'Académie de Sedan, Jurieu passa en Angleterre (immédiatement après avoir transité par la Hollande). Là-bas, il poursuivit son apprentissage entre autres sous la direction de son oncle maternel Louis Du Moulin. Celui-ci avait été professeur d'histoire à Oxford du temps de Cromwell père et avait adhéré à la fois aux thèses presbytériennes et à l'érasianisme. Toutefois il semble que ce fut l'influence, anglicane cette fois, d'un autre oncle de Jurieu, Pierre Du Moulin, pasteur de l'Église d'Angleterre, qui marqua le plus le jeune étudiant durant cette période. Soulignons également le contexte politique dans lequel s'inscrivit le séjour outre-Manche de Jurieu (1658-60). Le futur défenseur de la souveraineté du peuple fut sans doute un témoin intéressé des événements chaotiques qui marquèrent la période du second Commonwealth (1559-60), peu de temps avant que la dynastie Stuart ne soit restaurée (mai 1660) à l'initiative du général George Monck. Précisons que c'est ce court interrègne d'un an qui précéda immédiatement l'avènement en Angleterre, avec le retour de Charles II, du partage du pouvoir entre monarchie et parlement. Le rôle de ce dernier serait alors considérablement accru tandis que de solides entraves seraient mises en vue d'empêcher tout retour à l'autocratie, que ce soit de la part d'un dictateur républicain ou d'un roi légitime.

Cf. Émile Kappler, art. cit., p. 222 ; C. van Oordt, *Pierre Jurieu...*, p. 6 ; Madeleine Fabre, « Pierre Jurieu (1637-1713) » in *Dictionnaire des journalistes (1600-1789)*, no. 425 (en ligne) <http://dictionnaire-journalistes.gazettes18e.fr/journaliste/425-pierre-jurieu>.

⁹⁹ *Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 389.

gouverne en conformité avec les lois fondamentales du lieu : hommage et obéissance doivent leur être rendus « dans toutes les choses qui sont justes, honnêtes, nécessaires, qui sont dures et fâcheuses et qui paraissent injustes, si d'autre part elles sont nécessaires pour le bien de l'État. »¹⁰⁰ Mais l'analyse de l'origine populaire de la puissance des souverains montre qu'il ne saurait être question, pour Jurieu, de droit divin des rois,¹⁰¹ et ce malgré le fait que les rois soient qualifiés de « lieutenants de Dieu » : « Il n'existe pas de gouvernement de droit divin. »¹⁰² Inexistence que l'affirmation de la réalité des « bornes » confirme par ailleurs : l'« origine des puissances humaines nous apprend aussi quelles sont leurs légitimes bornes. » Suivant cela, le « droit du souverain » n'en est qu'un « d'institution »,¹⁰³ une institution qui prend la forme du pacte initial conclu mutuellement entre le peuple et le souverain.

Le bien de l'État : là est le maître-mot chez Jurieu. Car ce n'est pas concourir au salut de la société que d'abuser du pouvoir, de devenir tyrannique ou bien de détruire ou opprimer des innocents. En commettant cela, le souverain se place selon Jurieu en situation d'infraction et perd ainsi toute autorité légitime et tous droits sur son peuple.¹⁰⁴ D'où il s'ensuit qu'on ne peut être obligé d'obéir « à un Prince qui commande contre les lois fondamentales d'un État, qui ordonne de tuer et de massacrer des innocents, de ruiner la société par quelques moyens que ce soit ». ¹⁰⁵ C'est la conséquence logique qui découle du principe faisant de la « conservation de la société »¹⁰⁶ la règle de l'obéissance des sujets envers le prince. Ainsi, contre l'oppresseur, il est légitime que les peuples recourent aux armes, avec cette restriction cependant : « On ne doit venir

¹⁰⁰ *Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 399.

¹⁰¹ Nicolas Piqué, « Diversité des réactions réformées à la Révocation... », pp. 103-104.

¹⁰² *Lettres pastorales*, III, 1689, cité par N. Piqué, « Diversité des réactions réformées à la Révocation... », pp. 103-104. Cf. Jean Hubac, « Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu... », p. 588.

¹⁰³ *Lettres pastorales*, III, 1689, cité par N. Piqué, « Diversité des réactions réformées à la Révocation... », pp. 103-104.

¹⁰⁴ « Si l'autorité des Souverains découle des peuples, comme elle en découle assurément, il est clair que les rois ne sauraient avoir une autorité qui aille à détruire le peuple. Il est plus clair que les peuples confèrent le pouvoir aux souverains non pour faire plaisir aux rois et pour les rendre grands, mais pour être les conservateurs de la société. Aussi, quand un roi ruine la société, il va contre les fins de son établissement, et tout acte qui va contre sa fin, par soi-même est nul de toute nullité, et on n'est pas obligé d'y avoir aucun égard » (*Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, pp. 368-69).

¹⁰⁵ *Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 369. Cf. égal. p. 396.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 368-69 et 398-99.

à la résistance ouverte aux puissances que quand on a essayé toutes les voyes douces pour vaincre l'esprit de ceux qui gouvernent et pour leur amollir le cœur ». ¹⁰⁷ C'est pourquoi Jurieu ne trouve rien de blâmable dans la conduite de Guillaume d'Orange : au contraire, il encense son héros batave. En effet, le prince n'a rien fait d'autre en Angleterre que de mettre un terme au règne des « lois contradictoires » et de ramener les choses à la loi fondamentale. C'est là le propos de la lettre XVIII. ¹⁰⁸

Quelles sont les limites du droit de résistance pour Jurieu ? Une chose est claire, c'est qu'il ne le concède pas aux simples individus : « Nous n'estimons pas qu'il soit permis à un particulier de résister aux puissances, encore que le joug qu'on leur impose fut injuste et violent. Il faut se souvenir que le *salut du peuple* est la souveraine loi. » ¹⁰⁹ Redisons-le : pour Jurieu le peuple ne peut être compris que dans sa totalité : ainsi un particulier, ou plusieurs particuliers, ne peuvent prétendre l'incarner à eux-seuls. Seuls les États du peuple, à savoir ses représentants, au nombre desquels nous retrouvons les princes du sang, les officiers de la couronne, les parlementaires ou tout autre magistrat, ont cette permission de s'élever si nécessaire contre le prince, dans la mesure même où ce dernier agirait contre la préservation de la société. ¹¹⁰ Voilà donc la théorie du droit « parlementaire » de résistance, que nous pouvons considérer comme la marque la plus palpable d'une influence anglaise sur la pensée de Jurieu. Le peuple par ses représentants, et seulement cela : car malgré toute la chaleur qu'il témoigne dans ses lettres aux petites gens, il y a certainement chez le théologien ce vieux fonds de méfiance, commun aux élites de son temps et dirigé contre l'instabilité de la « populace » ¹¹¹ ; il y a cette crainte de voir le monde exposé « à

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 413. À noter que le tyran peut s'amender et se racheter après que ses peuples, par la voie de leurs représentants, soient parvenus à le persuader de ses travers. Dans le cas contraire, s'il y a persistance, les moyens violents pourront être utilisés, en allant si nécessaire jusqu'à la destitution du souverain (*Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 413). Cf. Jean Hubac, « Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu... », p. 597.

¹⁰⁸ Cf. part. *Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 427.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 412.

¹¹⁰ Cf. Émile Kappler, art. cité, p. 230.

¹¹¹ *Les Derniers Efforts de l'Innocence affligée...*, 1682, éd. citée, p. 84.

l'autorité & à la fureur d'une beste aussi farouche & aussi peu raisonnable [...] ». ¹¹² Jurieu n'a jamais varié dans cette suspicion. ¹¹³

La théorie « juréenne » ¹¹⁴ d'« un pacte social à sanctions mutuelles » ¹¹⁵ est certainement un événement marquant dans la pensée huguenote en cette fin de XVII^e siècle, après plus de cinquante ans de strict loyalisme monarchique et d'encensement sans arrière-pensée de l'absolutisme. ¹¹⁶ Sans conteste, les écrits de Jurieu quant à la souveraineté populaire avaient, par rapport à la France « une portée virtuelle explosive. » ¹¹⁷ Son audace politique, concurremment à l'intrépidité de certaines de ses idées religieuses, n'épouvantaient pas que ses adversaires catholiques appartenant au pouvoir français ou au clergé gallican. Elles incommodaient même bon nombre des siens, ce qui valut au pasteur d'être fréquemment chapitré par cette partie non négligeable de l'« intelligentsia » du Refuge qui restait, elle, très attachée au droit divin des rois.

Toujours est-il qu'en 1689 Jurieu avait atteint un certain équilibre théorique et qu'il s'en tint désormais aux mêmes propos, déjà assez radicaux comme cela. Ses textes ultérieurs continueraient, comme toujours, de fouailler les abus de la persécution religieuse dont son parti

¹¹² *Ibid.*, pp. 36-37.

¹¹³ Émile Kappler, *art. cité*, p. 231. Il reste que Jurieu fut l'un des pasteurs de sa confession qui se montra le plus attentif au sort du petit peuple huguenot laissé à lui-même en France : « Ce fut la grandeur de Jurieu que d'avoir été, au Refuge, le chef de file des rares défenseurs qu'y trouvèrent les "petits prophètes" ; c'était s'engager dans l'hétérodoxie ou, à tout le moins, dans une marginalité suspecte aux yeux des calvinistes stricts, sans compter que c'était s'attirer l'hostilité moqueuse de ces autres marginaux qu'étaient, au pôle opposé, les "rationaux", teintés d'arminianisme » (Jacques Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse*, t. II, *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Seuil, 1988, p. 504).

Il est pertinent alors de nous poser cette question : pourquoi la multitude occupe-t-elle cette importance chez Jurieu, lui qui, s'il faut en croire Elisabeth Labrousse (« Note sur Pierre Jurieu... », pp. 280-281), était si fier d'appartenir à la famille Du Moulin, « cette aristocratie suprême du protestantisme français » ? La réponse est fort simple. La vieille noblesse calviniste s'étant réduite comme peau de chagrin au cours des décennies précédant la Révocation, Jurieu est conscient que c'est du peuple, précisément, que dépend la préservation du protestantisme en France (Henriette Goldwyn, « Censure, clandestinité et épistolarité... », p. 291). Si pour d'aucuns la foule, trop ignorante, ne mérite pas d'être instruite, Jurieu s'affaire à leur répondre que « ce qu'on appelle le peuple, n'est pas si destitué de lumière qu'on s' imagine. Il comprend plus de choses qu'on ne croît » (*Lettres pastorales*, éd. citée, II, 1688, p. 371). On conçoit alors qu'il ait pu appuyer sur ce principe sa justification des prédicants du *Désert*, choisis non par les responsables de l'Église mais par les assemblées et le peuple même (*Ibid.*, I, 1686, p. 80). (À noter ici l'emploi indistinct que le théologien fait du mot « peuple », qui désigne tantôt la multitude, tantôt le peuple comme notion de la totalité des individus.)

¹¹⁴ Ce néologisme est employé par Nicolas Piqué (« Du loyalisme monarchique à la souveraineté populaire : l'évolution théologico-politique de Pierre Jurieu » in H. Bost et Cl. Lauriol (éd.), *Refuge et Désert. L'évolution théologique des huguenots de la Révocation à la Révolution française*, Paris, Honoré Champion, 2003, 319 p.) et Jean Hubac (« Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu... »).

¹¹⁵ Selon l'expression de R. J. Howells, introduction à : Pierre Jurieu, *Lettres pastorales*, éd. citée, p. xlii.

¹¹⁶ Si les thèses de Jurieu rompent avec une certaine tradition réformée franco-française, elles ne sont cependant pas neuves en soi, ni même spécialement audacieuses, lorsqu'on les restitue dans le courant de la pensée occidentale (Jacques Le Goff et René Rémond [dir.], *Histoire de la France religieuse...*, t. II, p. 498).

¹¹⁷ Elisabeth Labrousse, « Note sur Pierre Jurieu... », p. 289.

avait fait les frais. Ils ne nous indiquent pas en tout cas que le pasteur ait poussé davantage vers l'opinion extrême. Jurieu en effet s'arrêta tout juste au seuil de ce qui était alors aux yeux de Versailles l'hérésie politique suprême.¹¹⁸

D'abord, il n'y a aucune trace chez lui d'une quelconque promotion du régicide : « Quelques grands que soient les maux que nous avons soufferts sous l'autorité du Roy, il n'y en a pas un de nous qui ne frémisses à la seule image d'un attentat contre sa personne. »¹¹⁹ Seule la destitution du tyran vaincu est recommandée par le pasteur, qui n'envisage aucunement que l'on se défasse des souverains, fussent-ils despotes, à la manière de Cromwell.¹²⁰

D'autre part, et cela étonne de la part d'un tel remueur, Jurieu n'entreprend pas même d'attaquer franchement la doctrine de l'absolutisme. L'œuvre authentique du théologien ne comporte pas une contestation de cette nature,¹²¹ bien que selon lui on puisse mésuser de ce système de gouvernement et le trahir.¹²² Car disons-le une fois pour toutes, ce n'est pas l'usage du pouvoir souverain que Jurieu pourfendait, mais son abus (à la façon du « despotisme oriental » des théoriciens)¹²³ qui, lui, autorise la résistance. L'une des caractéristiques remarquables de la théorie politique de Jurieu est cette absence de déclaration tranchée et réitérée en faveur d'une forme explicite d'organisation gouvernementale que l'on retrouverait à la tête d'une éventuelle « France toute réformée ». ¹²⁴ Ce fut là, semble-t-il, une question d'ordre secondaire puisque pour

¹¹⁸ Jacques Le Goff et René Rémond [dir.], *Histoire de la France religieuse...*, t. II, p. 498.

¹¹⁹ *Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 401.

¹²⁰ « Un Prince Souverain qui s'est déclaré Ennemi de l'État par le massacre & par l'oppression, a perdu tout droit de Souverain » (*Examen d'un Libelle...*, 1691, éd. citée, p. 204) et redevient alors un simple particulier (*Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 414).

¹²¹ Nous parlerons plus loin du cas des *Soupirs de la France esclave*.

¹²² « Nous reconnaissons qu'un peuple peut livrer à un Souverain la puissance absolue de le gouverner, sans se réserver aucune partie de la Souveraineté, ni pour la puissance de faire les lois, ni pour la puissance coactive et exécutive des lois » (*Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 370). De même, dans *L'Accomplissement des prophéties*, éd. citée, II, pp. 175-176, l'absolutisme est garant de l'imposition par l'autorité royale (devenue calviniste) du protestantisme à toute la France : « *Et les autres seront épouvantés & donneront gloire à Dieu*. C'est la totale conversion & reformation de cette dixième partie de la cité ; c'est à dire du Royaume de France, qui arrivera incontinent après que les Rois de France auront rompu avec l'Evêque de Rome. »

¹²³ Élisabeth Labrousse, « Note sur Pierre Jurieu... », p. 290.

¹²⁴ Jean Baubérot, « Le tricentenaire de la Révocation de l'édit de Nantes. Historiographie et commémoration », *Archives des sciences sociales des religions*, 1986, 62 (2), p. 184 ; Jean Hubac, « Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu... », p. 584.

Jurieu la configuration du pouvoir politique ne relevait pas du droit naturel ni du droit divin.¹²⁵ Il est vrai que dans les *Pastorales* de 1689 le théologien intercède en faveur du modèle parlementaire anglais ; mais à côté de cela, il n'a pas non plus désavoué l'absolutisme à la française. Ses prophéties de 1686, par exemple, sont parsemées de quelques belles pages représentant la monarchie protestante,¹²⁶ que l'on remarque être aussi absolutiste que celle de Louis XIII ou du Roi-Soleil (droit divin des rois en moins). Le lecteur de Jurieu est donc laissé sur sa faim quand il souhaiterait le voir prendre position dans cette matière. Le théologien balance entre les système français et anglais, entre absolutisme et parlementarisme, tout comme il le fait d'ailleurs dans le choix de ses modèles : le Constantin qu'il recherche pour ruiner « ce monstre du Papisme »¹²⁷ peut tout aussi bien être ce mystérieux prince calviniste évoqué dans les prophéties ou bien ce héros hollando-anglais, Guillaume III d'Orange, qu'il admire, supporte, et au profit duquel il a constitué un réseau d'espionnage des ports français.¹²⁸

Pourquoi cette indétermination dans l'adoption d'un type de régime politique ? Jurieu est demeuré fidèle à une certaine conception légaliste des institutions temporelles, « chaque pays ayant son système politique propre et chaque prince devant être apprécié en fonction de son respect pour les traditions nationales. »¹²⁹ Il y a tout un pas à franchir entre faire connaître – même avec ardeur – son désaccord avec une *politique* et vouloir le renversement de tout l'ordre politique du royaume de France. Et cela Jurieu ne l'a pas fait. En 1689, le pasteur a beau espérer en un rétablissement du protestantisme en France suite à une défaite militaire de Louis XIV aux mains des alliés, cela ne signifie pas pour autant qu'il souhaite expressément la chute définitive des

¹²⁵ Il évoque en revanche la nécessité fondamentale d'une administration puisqu'elle répond au besoin de l'homme de s'organiser en société hiérarchisée. Cf. Jean Hubac, « Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu... », p. 596.

¹²⁶ Cf. *L'Accomplissement des prophéties...*, t. II, éd. citée, pp. 166, 170, 172, 175-76, 183, 185.

¹²⁷ *Lettres pastorales*, éd. citée, vi et viii (15/11/1688 et 15/12/1688).

¹²⁸ R. J. Howells, introduction à : Pierre Jurieu, *Lettres pastorales*, éd. citée, p. xi ; Elisabeth Labrousse, « Le Refuge hollandais... », p. 91.

¹²⁹ Elisabeth Labrousse, « Note sur Pierre Jurieu... », p. 290.

Bourbons.¹³⁰ Autrement dit, nous ne voyons pas comment un tel discours aurait pu faire de lui, par nécessité, un révolutionnaire patenté.¹³¹

Ce point nous amène à relever le cas d'une ambiguïté quant à l'attribution d'une œuvre au pasteur. En effet, en 1689-90 furent imprimés en Hollande les *Soupirs de la France esclave qui aspire après la Liberté*,¹³² qui distillent un anti-absolutisme autrement plus radical que ce qui est prôné dans les *Lettres pastorales*. Outre l'accusation de tyrannie que l'on colle cette fois à Louis XIV,¹³³ on y trouve entre autres des moyens pour ramener la monarchie française « à son ancien Gouvernement ».¹³⁴ Aussi l'ouvrage, introduit en France, y fut rapidement interdit en raison de son potentiel séditionnel. Cependant, là où les *Soupirs* nous intéressent, c'est dans la mesure où Jurieu lui-même aurait participé à leur rédaction (que ce soit en tant qu'auteur ou éditeur). Guy H. Dodge l'a cru,¹³⁵ au rebours d'Émile Kappler,¹³⁶ qui lui pencha plutôt pour Michel Le Vassor¹³⁷ comme auteur ou l'un des auteurs présumés. Cela dit, si jamais Jurieu s'était trouvé à être derrière la rédaction des *Soupirs*, cela voudrait dire que son point de vue à l'égard de la France louis-quatorzienne se serait considérablement durci, et que le théologien en serait venu à rejeter définitivement l'absolutisme comme pratique de gouvernement. Disons qu'entre la fin des

¹³⁰ « Les hommes d'Ancien Régime se résignaient à subir les conditions politiques comme une donnée de fait, immuable ; les *Pastorales* restent ici ambiguës à plusieurs paliers, l'éventuelle « tyrannie » de Louis XIV pourra se trouver corrigée par son successeur » (Élisabeth Labrousse, « Note sur Pierre Jurieu... », p. 290).

¹³¹ Certains historiens, anciennement, l'ont soutenu à tort. Cf. J. Denis, *Bayle et Jurieu*, Caen, Le Blanc-Hardel, 1886 ; Frank Puaux, *Les défenseurs de la souveraineté du peuple sous le règne de Louis XIV*, Paris, Librairie Fischbacher, 1917 ; J. Vienot, *Les premiers républicains français*, Montbéliard, Impr. montbéliardaise, 1918 ; E. Doumergue, *Les vraies origines de la démocratie moderne*, Paris, Éd. de Foi et Vie, 1919.

¹³² Anonyme, s.l., 1689. L'ouvrage comprend 15 mémoires dont certains sont datés. On ne sait pas vraiment s'il s'agit d'un ouvrage périodique ou s'il fut composé tout entier (cf. <http://lire.ish-lyon.cnrs.fr/spip.php?article368>). Quoi qu'il en soit, une première édition fut distribuée en trois mémoires (du 10 août au 15 septembre 1689). Une seconde édition s'ajouta l'année suivante et elle se compose des 15 mémoires en entier, allant du 1^{er} sept. 1689 au 15 sept. 1690. À noter que si l'ouvrage inclut des parties datées pour certaines de l'année 1690, l'édition porte le millésime de 1689. C'est un cas que nous avons déjà rencontré dans l'édition originale des *Lettres pastorales* (cf. note 67 - *Millésime*).

¹³³ Il y a de belles trouvailles à faire dans les *Soupirs*, à preuve cette citation : « La Puissance Absoluë de nôtre Monarque, est donc une source de honte qui ne s'épuisera jamais. Nous passions autrefois pour une Nation honneste, humaine, civile, d'un esprit opposé aux barbaries. Mais aujourd'hui un François & un Cannibale c'est à peu près la même chose dans l'esprit des Voisins » (*Soupirs*..., Treizième Mémoire, daté du 15 juillet 1690, p. 204). En écrivant cela, l'Auteur pensait-il à la récente mise à sac du Palatinat par les armées françaises ?

¹³⁴ Premier mémoire, p. 5. Ce qui veut dire ici que l'on prêche la subordination des rois aux États généraux.

¹³⁵ G. H. Dodge, *The Political Theory of the Huguenot of the Dispersion, with special Reference to the Thought and Influence of Pierre Jurieu*, New York, Columbia University Press, 1947, pp. 140 et suiv. ; cf. Adrianna Bakos, *Images of Kingship in Early Modern France – Louis XI in Political Thought, 1560-1789*, London, Routledge, 1997, p. 57.

¹³⁶ *Bibliographie critique de l'œuvre imprimée de Pierre Jurieu (1637-1713)*, Paris, Honoré Champion, 2002, (« Vie des Huguenots », no. 19), pp. 423-424.

¹³⁷ Ancien oratorien converti à l'anglicanisme et principalement connu pour son *Histoire de Louis XIII* (1700, rééd. 1708, 1757).

Pastorales et le début des *Soupirs*, l'écart n'est que de quelques mois, ce qui supposerait une évolution très rapide du jugement de Jurieu et dès lors sa participation aux *Soupirs* nous paraît improbable. D'autant plus que Jurieu ne semble pas avoir été bouleversé sur le plan des opinions cette année-là. Mais ce ne sont là que spéculations.

Ceux qui prirent part à la Révolution de 1789 ne s'arrêtèrent pas, quant à eux, à de telles considérations. En quête de prédécesseurs historiques, ils virent volontiers en Jurieu l'un des leurs et assimilèrent inconsidérément ses thèses contractualistes au rejet sans appel de l'absolutisme : ainsi on n'hésita pas à l'identifier comme l'auteur des *Soupirs* et à réimprimer ce texte en pleine fièvre pré-révolutionnaire sous un nouveau titre : *Les vœux d'un patriote*.¹³⁸

Respect des « Droits de Dieu » et intolérance protestante

Venons-en maintenant aux aspects plus théologiques de l'utopie de Jurieu. À l'instar de Bossuet mais à la différence que l'orthodoxie défendue ici est protestante, la politique élaborée par le théologien de Rotterdam est foncièrement chrétienne : il ignore cette cloison, si évidente, qu'aujourd'hui nos sociétés sécularisées ont tirée entre le spirituel et le temporel. Que le prince se mêle de questions d'hétérodoxie n'est pas perçu comme une intrusion inadmissible ; au contraire, le théologien l'y convie résolument puisque pour lui c'est en politique que se résolvent les enjeux confessionnels. C'est ainsi que le vocabulaire employé par Jurieu pour justifier les bornes délimitant le juste pouvoir de tout monarque court sans arrêt du registre naturaliste et rationnel à celui du religieux.¹³⁹

Lorsque l'on étudie l'utopie juréenne, il faut accorder une attention particulière au présupposé théorique sur lequel le pasteur fait reposer son intolérance politico-religieuse. Il s'agit

¹³⁸ S.n., Amsterdam, 1788, in-8°, seuls 13 mémoires sont repris dans ce recueil. Cf. Éric Fuchs et Christian Grappe, *Le droit de résister : le protestantisme face au pouvoir*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 80.

¹³⁹ Nicolas Piqué, « Diversité des réactions réformées à la Révocation... », p. 104.

des « droits de la vérité »¹⁴⁰ que Jurieu ramène nécessairement à ceux de Dieu¹⁴¹ – les concepts de Dieu et de Vérité étant de toute façon interchangeables dans ses écrits. C'est en conformité avec ces droits divins que le pasteur souhaite établir l'ordre protestant.

Celui-ci est destiné à être établi indépendamment du type de gouvernement que l'on trouvera *in situ*, en France bien sûr, mais aussi partout ailleurs car il ne semble pas que le théologien ait assujéti sa pensée à des frontières géographiques clairement définies. Diverses possibilités s'offrent donc à la réalisation du modèle utopique de l'auteur. C'est pourquoi, en ce qui concerne les rapports entre princes et sujets de religions différentes, Jurieu a développé ses positions à partir de deux cas de figure que nous allons tout de suite examiner :

Le premier cas nous montre quelle est la responsabilité d'un monarque hérétique à l'égard de ses sujets protestants (peu importe que ces derniers soient majoritaires ou minoritaires) ; nous verrons aussi quels droits Jurieu concède à ces derniers dans le cas précis où le monarque fauterait à son devoir. Le deuxième cas figure un prince protestant se trouvant à la tête d'un royaume où l'on trouve des hétérodoxes (soit catholiques, soit sociniens). Nous verrons quel sort Jurieu leur réserve dans la Cité protestante.

Premier cas d'un monarque hérétique à l'égard de ses sujets protestants :

L'intention de Jurieu est ici spécifiquement sectaire : puisque le gouvernement tyrannique est « contraire à l'esprit du Christianisme »,¹⁴² il s'agit d'attirer l'attention sur l'injustice qui est commise lorsque les tenants de la Vérité sont brimés par le pouvoir ou empêchés de rendre un culte à Dieu. Dès lors n'est plus respecté le pacte qui, initialement, garantit les droits des peuples, à savoir : « la liberté, la religion, [la propriété], la vie, qui sont dons de Dieu et que personne ne

¹⁴⁰ *Le Vray Système de L'Eglise...*, éd. citée, p. 183 et suiv.

¹⁴¹ *Des Droits des deux Souverains en matière de Religion...*, éd. citée, p. 216 ; *Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 396.

¹⁴² *Traité de la Puissance de l'Eglise*, éd. citée, p. 53.

peut ravir sans faire la guerre à Dieu ».¹⁴³ Partant, Jurieu nous laisse entendre que commander une guerre contre Dieu en détruisant la vraie religion ou en violant les consciences¹⁴⁴ ne peut être compté parmi les prérogatives royales : ce « droit », les monarques ne l'ont pas plus que celui de fouler aux pieds les lois établies.¹⁴⁵ En un mot, si le prince a le droit de faire avancer la Vérité et de la défendre, il n'a pas en revanche la permission d'établir l'idolâtrie ou d'employer son autorité pour le service du diable.¹⁴⁶ Or si nous nous situons dans le seul contexte français, il n'y a guère que les calvinistes qui, dans l'optique juréenne, défendent les pures vérités de la foi.¹⁴⁷ Ce qui revient à dire qu'un prince catholique peut bien avoir des sujets protestants – il peut au reste être assuré de leur loyauté sans faille¹⁴⁸ –, mais à la condition expresse d'assurer leur liberté et de préserver l'Église dans la Cité : Jurieu formule ici les mêmes revendications que jadis Jean Calvin dans la préface de l'*Institution de la religion chrétienne*.¹⁴⁹ Les deux théologiens ont en commun cette même intransigeance qui les pousse à réclamer la liberté de conscience et la liberté de culte, à sens unique, pour le bénéfice des « vrais » fidèles.¹⁵⁰

Sans doute la morale chrétienne interdit-elle d'installer la religion par les armes, mais la défendre est une autre affaire. C'est pourquoi le droit des chrétiens d'avoir recours à la force est affirmé de bonne heure par le théologien, comme par exemple dans l'*Histoire du calvinisme* (1683).¹⁵¹ Cela ne concernait encore que des cas exceptionnels et historiques comme aux lendemains de la Saint Barthélémy, où il s'agissait de ne pas laisser « porter la debonnaireté

¹⁴³ *Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 371. Remarquons dans l'extrait que nous venons de citer cette association que Jurieu fait entre la religion d'une part et le « don de Dieu » d'autre part : la religion pour lui ne peut être que « véritable » tandis que toute « secte » ne professant pas les fondements du christianisme échappe à la garantie du pacte (puisque elle n'est pas d'institution divine).

¹⁴⁴ Un gouvernement tyrannique est à l'origine du « plus grand de tous les malheurs, [c'est-à-dire] la perte de la liberté & de la conscience » (*Les Derniers Efforts de l'Innocence affligée*..., éd. citée, p. 67).

¹⁴⁵ Ces lois sont celles « de Dieu et de la nature qui regardent la religion et la conservation de la société » (*Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 399).

¹⁴⁶ *Des Droits des deux Souverains en matière de Religion*..., éd. citée, pp. 291-92.

¹⁴⁷ Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France*..., p. 114.

¹⁴⁸ « Nous sommes tous bons François ; mais le roy a bien plus d'intérêt à conserver ses sujets huguenots que tous les autres, puis que c'est le seul parti de la fidélité duquel il puisse estre parfaitement assuré » (*La Politique du Clergé de France*..., éd. citée, p. 204).

¹⁴⁹ *Institutio Christianae religionis*, Bâle, 1536, trad. fr. 1541. La préface est dédiée à François I^{er}.

¹⁵⁰ Thierry Wanegffelen, *L'édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris, LFG, 1998, (« Le Livre de Poche »), pp. 115-17. Calvin aussi espérait que le roi de France se convertisse un jour à l'« Évangile » et, à sa suite, l'ensemble de son royaume.

¹⁵¹ *Histoire du Calvinisme et celle du Papisme mises en parallèle*..., éd. citée, Première partie, chap. XVIII, p. 539.

Chrestienne trop loin. »¹⁵² Puis l'échéance de la Révocation commença à poindre à l'horizon, avec la menace bien réelle d'une extinction du protestantisme français, tandis que les mauvais traitements infligés aux huguenots se multipliaient ; désormais Jurieu se fit plus précis (et surtout plus actuel) dans ses applications. Ainsi ce court extrait tiré de *L'Esprit de M^r Arnauld* nous montre clairement que le pasteur dédouanait ceux des persécutés qui, excédés, pourraient en venir à une riposte violente. Nous sommes en 1684, les nouvelles sont particulièrement mauvaises et la sensibilité de l'auteur particulièrement à fleur-de-peau :

Mais si l'impatience prend à ceux que l'on massacrera pour avoir prié Dieu sans se deffendre, & qu'ils se mettent à repousser la force par la force, ils n'agiront pas selon les loix du Christianisme qui n'ordonne pas cela, mais ils agiront selon les loix de la nature. Or je doute que le Christianisme soit venu pour abolir la nature, & je ne suis point persuadé, qu'un homme¹⁵³ risque son salut en deffendant sa vie contre un violent agresseur.¹⁵⁴

Évidemment, lorsque nous lisons cela nous ne sommes pas encore dans le contexte « orangiste » des *Pastorales* de la Troisième Année où le peuple (au sens large, l'entité collective, et au sens spécifique, l'entité des croyants réformés) est autorisé, voire convié à priver un souverain délictueux de l'exercice de son pouvoir. Car, d'une manière générale, Jurieu en 1689 se fait plus théorique et moins émotif : il est inadmissible qu'un « Roy [puisse] détruire le public et les particuliers », ¹⁵⁵ qu'il puisse « attenter sur les droits de Dieu et violenter la conscience » ¹⁵⁶ sans

¹⁵² *Idem*.

¹⁵³ Nous avons vu plus tôt que Jurieu n'accordait pas aux simples individus le droit de résistance : cette restriction, il la contourne assez aisément dans les *Lettres pastorales* (éd. citée, III, 1689, p. 203) : « On nous opposera les paroles de Jésus (cf. Matth. V, 39 ; XXVI, 52) : elles s'adressent à des particuliers et non à des sociétés : celles-ci ont des droits que n'ont pas les particuliers. » Or l'Église se trouve à être une société, « et par conséquent elle peut conserver ses assemblées et ses sujets par toutes les voyes permises par le droit des gens et de la nature... À plus forte raison la société peut-elle se faire justice lorsqu'il s'agit d'intérêts mondains. »

¹⁵⁴ *L'Esprit de M^r Arnauld*, t. II, éd. citée, pp. 368-369. Hormis certains « coups de gueule » comme celui que nous venons de citer, Jurieu exhortait le plus souvent les fidèles de France à la patience et à la persévérance plutôt qu'au soulèvement (ce qui ne l'empêcha pas non plus de cautionner le prophétisme se déployant en Cévennes ardéchoises qui débouchera plus tard dans la guerre camisarde). On peut dire qu'il respectait ici sa propre gradation dans laquelle la violence ne se trouve qu'au dernier échelon. Cette attitude est particulièrement flagrante dans les *Lettres pastorales* des deux premières années, où Jurieu ne se borne qu'à prôner la désobéissance passive à l'encontre de l'obligation de fréquenter la messe ou de communier à la « papiste » (ce qui est déjà en soit de la résistance selon le pasteur). Cela dit, Jurieu ne renonçait pas non plus à la lutte armée contre la politique abusive de Louis XIV. Seulement, au lieu de mandater le petit peuple huguenot, il la reportait sur la coalition des puissances protestantes opposées à l'impérialisme français, au service desquelles on retrouvait de nombreux réfugiés issus de la noblesse d'épée. Cf. R. J. Howells, « "The World Upside-Down" : Populism and Providence in the "Lettres Pastorales" (1686-95) of Pierre Jurieu », *Proceedings of the Huguenot Society of Great Britain and Ireland*, 24, 1988 (6), pp. 493-507 ; Daniel Vidal, « Du théâtre et de sa cruauté. Esprit Fléchier et l'écriture des temps funestes » in *Fanatiques et insurgés du Vivarais et des Cévennes : récits et lettres, 1689-1705*, Grenoble, Jérôme Million, 1996, (« Petite Collection Atopia »), pp. 18-21.

¹⁵⁵ *Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 375.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 396.

qu'il soit « jamais permis de lui résister. »¹⁵⁷ Quand par l'opposition et la lutte on peut sauver sa vie, sa conscience et celle de ses frères, il est nécessaire de s'en servir.¹⁵⁸ Dans ces quelques principes se trouve toute la dimension religieuse du pacte social imaginé par Jurieu.

Deuxième cas d'un prince protestant se trouvant à la tête d'un royaume où l'on trouve des hétérodoxes :

Mais notre auteur, qui revendique pour les gens de sa confession une liberté de conscience et de culte étendue, n'est pas prêt à rendre la pareille à l'hérétique, advenant une situation où ce serait un prince protestant qui dominerait sur des sujets d'une autre religion.

Nous en arrivons donc à l'intolérance primordiale, qui, chez Jurieu, prend assise sur des « vérités de droit »¹⁵⁹ définies objectivement,¹⁶⁰ car « il n'y a aucun droit où il n'y a ni justice ni vérité ».¹⁶¹ Ces « vérités de droit » fondent la religion chrétienne, où l'on a gardé l'essentiel de la religion apostolique.¹⁶² Elles sont tellement évidentes aux yeux du théologien que nul n'est tenu de les ignorer et encore moins de les repousser :

Toute vérité suffisamment révélée notifiée à l'esprit a droit d'exiger son consentement : & si l'esprit refuse ce consentement Dieu a droit de punir l'homme pour ce refus. Il ne faut pas chicaner sur la suffisance, ou l'insuffisance de la notification. Car si on permet à l'herétique de se cacher sous cette excuse, une telle vérité ne m'est pas suffisamment notifiée, il faudra aussi donner la même permission à l'Athée, et à tous ceux qui s'entestent des plus abominables opinions.¹⁶³

D'autre part les « vérités de droit » permettent de déterminer à l'évidence quelles sont les « erreurs insoutenables » en matière de foi. Or n'est-ce pas le propre de la doctrine catholique que d'être dans l'« erreur » ? Point du tout infallible, l'Église romaine « a erré en cent & cent

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 375.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 388.

¹⁵⁹ *Le Vray Système de L'Eglise...*, éd. citée, pp. 186-87.

¹⁶⁰ Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France...*, pp. 113, 114 et 116.

¹⁶¹ *Des Droits des deux Souverains en matière de Religion...*, éd. citée, p. 292.

¹⁶² *Le Vray Système de L'Eglise...*, éd. citée, p. 228.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 190.

choses ». ¹⁶⁴ Son idolâtrie et sa simonie démontrent indiscutablement qu'elle est la secte de l'Antéchrist. ¹⁶⁵

Depuis la dénonciation par les Réformateurs du XVI^e siècle des superstitions romaines, les Églises les plus pures sont celles qu'a instituées le protestantisme : dans ces conditions on a tort de s'obstiner dans le « papisme » puisqu'on ne peut être sauvé par lui. ¹⁶⁶ Nuançons cependant le point de vue de Jurieu : le théologien ne nie pas que Dieu pourrait certainement y reconnaître quelques-uns des siens et qu'on aperçoit même d'authentiques cas de sainteté parmi les catholiques : « c'est alors l'élément *chrétien* qui a surpassé un instant le poison *papiste*. » ¹⁶⁷ Mais celui qui s'acharne à demeurer dans cette Église romaine frauduleuse au lieu que d'en sortir quand il en a la possibilité, celui qui ignore sciemment le « flambeau de la vérité » que Dieu a récemment rallumé, ¹⁶⁸ bref cet homme-là risque fort la damnation éternelle. ¹⁶⁹

À l'autre extrémité de l'échelle confessionnelle de son temps, Jurieu exclut également les sociniens du consensus de la foi en raison de leur contestation du dogme trinitaire. ¹⁷⁰ Soulignons que le théologien eut tendance à inclure pêle-mêle dans cette catégorie – plutôt vague – certains de ses adversaires protestants avec lesquels il était entré profondément en désaccord. Ce fut notamment le cas de Bayle, qui fut ainsi condamné par Jurieu. ¹⁷¹

¹⁶⁴ *Lettres pastorales*, éd. citée, I, 1687, p. 372.

¹⁶⁵ C'est un thème sur lequel Jurieu revient constamment durant les deux premières Années des *Lettres pastorales* (cf. Nicolas Piqué, « Pierre Jurieu et les voies contournées de l'histoire. L'origine, l'écart et la variation », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, vol. 78, 1998 [4], pp. 435-439).

¹⁶⁶ Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France...*, p. 115.

¹⁶⁷ Élisabeth Labrousse, « Note sur Pierre Jurieu... », p. 293, en faisant ici référence aux *Lettres pastorales* (plus précisément : I, 1687, éd. Abraham Acher, pp. 121-143). Cf. aussi René Voeltzel, *Vraie et fausse Église selon les protestants du XVII^e siècle*, Paris, P.U.F., 1956, pp. 64-71.

¹⁶⁸ *Le Vray Système de L'Eglise...*, éd. citée, p. 158.

¹⁶⁹ R. J. Howells, introduction à : Pierre Jurieu, *Lettres pastorales...*, p. xxv.

¹⁷⁰ Nous donnons ici la définition d'Anthony McKenna : « Le socinianisme est communément envisagé comme la doctrine qui n'admet que les articles de la foi qui sont compatibles avec la raison » (cf. *La norme et la transgression : Pierre Bayle et le socinianisme*, [en ligne] http://www.texte-et-critique-du-texte.paris-sorbonne.fr/critiques/normes_McKenna.pdf, p. 1). Entre catholicisme et socinianisme, nous nous trouvons dans le champ même où peut s'exercer la tolérance telle que Jurieu la définit. Nous verrons cela plus détails au prochain point.

¹⁷¹ En plus d'être qualifié de pyrrhonien et d'arminien par ce même Jurieu. Cf. Élisabeth Labrousse, « Note sur Pierre Jurieu... », p. 292 ; John Marshall, *John Locke, Toleration and early Enlightenment Culture...*, p. 22 ; Barbara Sher Tinsley, « Sozzini's Ghost: Pierre Bayle and Socinian Toleration », *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, no. 4 (oct. 1996) : « ... Pierre Jurieu called him a Socinian, ignoring the criticisms that Bayle made of the misuse of rational thought in religion. Jurieu was profoundly irritated by Bayle's admiration of Socinian virtue » (p. 618).

Contre les catholiques, contre les sociniens et plus généralement contre les « idolâtres » : voilà donc, en condensé, ce en quoi tient l'intolérance théologique de Jurieu. On ne saurait trop insister sur les similitudes entre Jurieu et ses ancêtres spirituels, d'abord Calvin, mais aussi Théodore de Bèze. Ce que le vénérable Réformateur avait formulé dans son *Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques*,¹⁷² nous le retrouvons en substance chez son émule du refuge hollandais : les hérétiques sont dangereux parce qu'en corrompant la Vérité, en trompant un nombre incalculable de pauvres âmes, ils se trouvent par conséquent être responsables de la damnation de ces derniers. D'un autre côté, si l'hérésie et le « mensonge » représentent pour Jurieu des menaces réelles pour l'intégrité de la société, c'est aussi parce qu'elles sont susceptibles d'inciter à la subversion et à la cabale. Évidemment, il faut nous rappeler que dans la pensée du théologien aucune autonomie n'est laissée à la sphère politique : c'est pourquoi le prince protestant est instamment prié d'intervenir dans les affaires religieuses,¹⁷³ et ce afin d'éviter que de pernicieuses opinions ne se répandent dans le public et n'occasionnent des troubles :

Il y a bien de la difference entre donner la mort à un heretique, & l'empêchescher de respandre le poyson de son heresie dans un pays. Un Prince Chrétien ne peut faire le premier selon les loix de l'Evangile : mais il est obligé de faire le dernier. Il doit imposer silence à un heretique, luy defendre de dogmatiser sur des peines; & si l'heretique viole cette defense, il peut estre puni tres legitimement non plus comme heretique, mais comme violateur des ordes & des loix du Souverain.¹⁷⁴

Il est vrai que l'empire sur la créance est de juridiction exclusivement divine¹⁷⁵ : « les peuples ne sçauroient transporter à leurs rois ce droit d'empire sur les consciences, parce qu'ils ne l'ont pas, il appartient à Dieu seul... ».¹⁷⁶ La contrainte a ses limites et il y a certainement une différence entre interdire et forcer la conversion : cela, le prince ne peut le tenter sur aucun de ses

¹⁷² S.I., 1566, p. 339. Cf. Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France...*, p. 117.

¹⁷³ [...] si je le voulois, je pourrois vous prouver que les Princes Chrétiens & fideles sont par tout où ils sont les chefs pour le spirituel aussi bien que pour le temporel, & qu'ils sont les protecteurs de l'Eglise. Je pose donc en fait comme une chose constante & certaine, que les Princes se peuvent servir de leur autorité pour supprimer l'idolatrie, la superstition & l'heresie (*Des Droits des deux Souverains en matière de Religion...*, éd. citée, pp. 285-86).

¹⁷⁴ *Histoire du Calvinisme et celle du Papisme mises en parallèle...*, éd. citée, Quatrième partie, chap. XI, p. 195.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 197.

¹⁷⁶ *Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 368.

sujets. Tout comme il n'a aucunement le droit de les faire mourir pour un quelconque motif de religion¹⁷⁷ : pour Jurieu, agir de la sorte serait à coup sûr tomber dans l'outrance. Le théologien a assez dénoncé la pratique des autorités françaises, dont il a stigmatisé à souhait la violence, pour ne pas retomber dans les mêmes ornières. Aussi l'institution « d'incapacités civiles variées » et d'impôts supplémentaires à la seule charge des hétérodoxes lui suffisent-elles en termes de brimades.¹⁷⁸ À la rigueur on peut se résoudre à l'exil des plus turbulents :

Je tiens qu'on peut elogner & chasser un heresiarque d'un pays pour en bannir l'heresie. Mais il n'y auroit ni justice ni equité à bannir & à chasser de son pays toute une nation parce qu'elle auroit eu le malheur de tomber dans l'heresie. On n'est en droit d'elogner un heresiarque que pour eviter qu'un peuple ne soit infecté, mais quand une fois le mal est fait, il n'y a plus de remède, c'est alors qu'on peut faire valoir la maxime de Tertullien, *la religion ne peut estre forcée, & c'est un droit naturel d'adorer ce que l'on veut*. Il est certain qu'un prince n'a pas de pouvoir sur la conscience & sur la religion de ses peuples, & si toute une nation sous un Prince orthodoxe avoit eu le malheur de tomber dans l'heresie, ce prince n'auroit pas eu le droit de l'en faire revenir par la violence. Mais il faut bien distinguer, dis-je, le peuple des particuliers, c'est une injustice de chasser toute une nation de ches elle pour sa religion ; ce n'est point une injustice d'elogner un particulier ou quelques particuliers qui pourroient infecter toute une nation.¹⁷⁹

Il reste que le recours au bras séculier répond avant toute chose à des considérations politiques liées à la conservation de la paix publique, car pour Jurieu les hérétiques (et les « papistes » en particulier) sont réputés être des perturbateurs de tout premier ordre.¹⁸⁰ Il nous faut faire la part de tout ce qu'il y a de conventionnel dans cette défiance que le théologien reproduit : ainsi, selon une définition assez communément admise chez les protestants de ce temps,

¹⁷⁷ Cela ne l'a pas empêché d'approuver le cas précis de la mise à mort de Servet dans la Genève calviniste, qui pour lui fut un cas exceptionnel. À ceux qui lui objectèrent cette violence d'État autrefois commise sur un particulier, Jurieu leur donna cette réponse intéressante, car elle nous en révèle beaucoup sur la haute opinion qu'il avait de son parti : « Servet a été brûlé à Geneve, donc il est permis de brûler les Huguenots & les Calvinistes. Dieu fasse misericorde à ces malheureux qui ont la cruauté de nous comparer à Servet. Cet homme étoit non seulement ennemi de toute divinité ; il étoit impie, il étoit blasphémateur. Et quoi qu'il fit profession de croire un Dieu, la manière atroce dont il parloit des mysteres, faisoit bien connoître qu'il avoit renoncé à toute religion comme à toute pudeur. Il doit être permis de se défaire de telles gens. On nous fait une objection du sentiment de nos Docteurs. Je répons que nos Docteurs n'ont jamais crû qu'on dust persecuter & brûler des gens qui confessent Dieu & Jesus-Christ, selon les trois Symboles. Ils n'ont jamais mis à mort de Papistes à cause de leur religion. Mais quand même quelques-uns de nos premiers écrivains auroient été trop loin en parlant des peines des heretiques, on doit sçavoir que nos auteurs ne sont pas nos docteurs. Nous n'avons qu'un seul Docteur qui est J. Christ, parlant par ses Prophetes & ses Apôtres » (*Lettres pastorales*, éd. citée, I, 1686, p. 32).

¹⁷⁸ Élisabeth Labrousse, « Le Refuge hollandais... », p. 87.

¹⁷⁹ *Histoire du Calvinisme et celle du papisme mises en parallèle...*, éd. citée, Troisième partie, chap. XI, p. 280.

¹⁸⁰ Bernard Cottret, « Tolérance ou liberté de conscience ? Épistémologie et politique à l'aube des Lumières (Angleterre-Hollande-France, vers 1685 – vers 1688) », *Études théologiques et religieuses*, 1990, 65 (3), p. 343.

spécialement parmi ceux d'Angleterre,¹⁸¹ il appert que les sujets catholiques sont tenus pour être fort adonnés à la conspiration. Jurieu croit en donner la preuve dans sa *Politique du Clergé de France*, où il enchaîne les exemples de catholiques ayant attenté à la vie de leurs souverains – protestants pour la plupart –, que ce soit en Angleterre (sous Élisabeth I^{re}, sous Jacques I^{er}) ou ailleurs. Cette propension catholique à la machination, Jurieu l'explique d'ailleurs assez lapidairement : « ce qui [rend] la chose tout à fait probable, c'est que cette conduite est une suite de la Théologie des Catholiques zelez d'Espagne, d'Italie, & mesme de France. »¹⁸²

Puisqu'il en va du salut de l'État, un roi protestant ne peut en toute connaissance de cause tolérer des sujets catholiques inféodés à un « ennemi » de l'extérieur :

Assûrement c'est avoir communion avec Belial que de l'avoir avec le Pape, puisque selon les traits dont Messieurs du Clergé de France eux-mêmes vous viennent de le peindre, c'est un veritable Belial, un usurpateur, un Tyran, qui sans droit et sans raison prétend estre le Souverain des Roys & le juge infallible de l'Eglise. Il est vray aussi que sous les Papistes attachés aux prétentions du Pape sont des ennemis des Etats, des Couronnes, des Roys, & de tous les Souverains, & les pestes des Republiques : Car il n'y a point de crimes & d'attentats qu'ils ne puissent et ne doivent commettre selon leurs principes pour ramener à l'obéissance du Pape ceux qui veulent secoüer son joug. Selon eux tout pays & toute teste devoüée par le Pape est justement abandonnée au premier assaillant. C'est pourquoy on ne les doit pas souffrir dans les Etats, si l'on n'y veut souffrir les ennemis déclarés des Souverains.¹⁸³

Tolérance intra-protestante

Ce que nous savons maintenant de Jurieu devrait être suffisant pour nous permettre d'affirmer que nous tenons-là un homme qui ne transige pas sur les dogmes qu'il considère

¹⁸¹ En Angleterre, la Conspiration des poudres de 1605 avait considérablement renforcé le sentiment antipapiste et surtout accrédité le mythe d'une constante félonie des catholiques. Après la Restauration, l'antipapisme continuait de s'y exprimer avec véhémence. Après l'*Act of Uniformity* de 1662, qui contraignait au respect de la liturgie anglicane, une législation intolérante se mit en place dans les années 1660 à l'encontre des catholiques (ex. : les deux serments du Test – 1673 et 1678). Puis l'anticatholicisme connut un certain paroxysme au tournant des années 1680 suite à l'affaire Titus Oates (qui imagina un faux complot papiste et jésuite) et surtout à partir de 1685 dans la foulée de la Révocation et de l'accession au trône anglais d'un souverain ouvertement catholique, Jacques II. Cf. Michel Duchein, *Les derniers Stuarts, 1660-1807*, Paris, Fayard, 2006, 528 p.

¹⁸² *La Politique du Clergé de France...*, éd. citée, pp. 121 et suiv. La citation est tirée de la page 127.

¹⁸³ *Réflexions sur la cruelle persecution que souffre l'Eglise reformée de France...*, éd. citée, pp. 160-61. Une autre citation de Jurieu qui signifie à peu près la même chose : « C'est que les Princes Huguenots ne peuvent pas avoir la même tolerance pour les Catholiques dans leurs Etats, que les Princes Catholiques peuvent avoir pour les Huguenots ; parce que les Princes Protestans ne peuvent estre assûrés de la fidelité de leurs sujets Catholiques, à cause qu'ils ont fait serment de fidelité à un autre Prince qu'ils considerent comme plus grand que tous les Rois ; c'est le Pape ; & ce Prince est ennemi juré des Protestans » (*La Politique du Clergé de France...*, éd. citée, p. 121).

fondamentaux. Pour lui la lecture protestante est la seule envisageable : c'est cette coloration que prend chez lui la Vérité.¹⁸⁴ Tout au plus Jurieu discerne-t-il des conduites et des croyances qui ne sont pas « de la première importance » : celles-là il les abandonne à la tolérance parce qu'elles ne « détruisent pas la foi salutaire »¹⁸⁵. C'est ce qui lui permet, à ce palier, de faire étalage d'un surprenant irénisme – à vrai dire circonscrit à l'intérieur de limites bien précises. Son *Vray Systeme de l'Eglise* (1686) est là pour en témoigner.

En effet, dans cet ouvrage, Jurieu propose d'inclure dans l'Église chrétienne, outre toutes les confessions protestantes, les Églises orientales. Il parvient à cette concorde audacieuse en posant qu'« au plan doctrinal la "réunion" est déjà faite, et non à faire, bien que sa réalité soit encore méconnue ».¹⁸⁶ Du moment qu'une communion adhère aux trois Symboles, qu'elle administre les sacrements de l'Église chrétienne et qu'elle enseigne les vérités essentielles – à savoir celles de l'Église apostolique, elle fait aussitôt partie de l'Église chrétienne : or il s'avère que tout cela est déjà pratiqué au sein des « communions séparées de la Communion Romaine ».¹⁸⁷ Dans cette reconnaissance plutôt novatrice de l'unité foncière du christianisme, d'où il exclut bien sûr le « papisme », « nul conformisme rigide de rituel ou de discipline ecclésiastique »¹⁸⁸ n'est nécessaire au théologien.

¹⁸⁴ Cette Vérité, il faut la puiser avant tout dans la religion de l'Église primitive car c'est la norme de tout jugement : « Du premier siècle de l'Église nous n'avons que les Apôtres & les Évangélistes. [...] il est certain que ceux-là nous suffisent pour nous apprendre quelle étoit la Religion de l'Église Apostolique. [...] Cela est d'autant plus sûr qu'ils ont été divinement inspirés, & que ce sont les seuls Docteurs infailibles que nous ayons » (*Lettres pastorales*, éd. citée, I, 1686, p. 98). Pour Jurieu, « cette fidélité à l'origine signe l'exception protestante » (Nicolas Piqué, « Pierre Jurieu et les voies contournées de l'histoire... », p. 441).

¹⁸⁵ Jurieu, *Lettres de quelques Protestants pacifiques, au sujet de la Réunion des Religions, à l'Assemblée du Clergé de France, qui doit se tenir à St. Germain en Laye*, s.l.n.d., 1685, pp. 20-21 et 25-26.

¹⁸⁶ Élisabeth Labrousse, « Note sur Pierre Jurieu... », p. 292.

¹⁸⁷ *Le Vray Systeme de l'Eglise...*, éd. citée, p. 228. Voir également son *Traité de l'unité de l'Église et des points fondamentaux, contre Monsieur Nicole*, Rotterdam, Abraham Acher, 1688, où Jurieu parle de son « idée de l'unité, selon laquelle toutes les communions Chrétiennes qui ne ruinent pas le fondement sont dans l'Église » (p. 217).

¹⁸⁸ Élisabeth Labrousse, « Note sur Pierre Jurieu... », p. 292 ; cf. Alfred Rébelliau, *Bossuet, historien du protestantisme...*, p. 65, note 1.

Poursuivant dans la même veine, Jurieu alla même jusqu'à prendre langue avec quelques représentants de la Confession d'Augsbourg.¹⁸⁹ Cette tentative fit cependant long feu en raison de la réponse négative des Luthériens, sans oublier le fait que son initiative – non autorisée – fut désavouée par l'Église wallonne.¹⁹⁰ Retenons seulement que ces « étonnantes avances du théologien », qui « traduisent l'urgence d'une Union Sacrée des Antipapistes »¹⁹¹ furent certainement motivées dans son esprit par la situation critique dans laquelle se trouvait le protestantisme français aux lendemains de la Révocation, une situation que d'ailleurs il percevait « d'une manière si aiguë ».¹⁹² Ce fut là une autre de ces entreprises dictées par les circonstances qui furent si nombreuses dans la carrière du pasteur. Au reste, et c'est là le point qui nous intéresse : malgré l'échec jamais Jurieu n'allait renier ses sympathies envers ses *frères* des autres confessions de foi issues de la Réforme.

Conclusion

Les conséquences traumatisantes de la Révocation ont certainement incité Jurieu à développer, dans de multiples écrits que nous nous sommes efforcé de compiler, une authentique utopie, à la fois politique et théologique, dans laquelle nous distinguons nettement le caractère d'une répulsion viscérale pour Rome. Car pour lui la tyrannie s'incarne d'abord dans les clercs de l'Église catholique : « C'est le pernicieux & le malin usage de cette puissance usurpée »,¹⁹³ en parlant de la souveraineté du pape-Antéchrist, lieu commun de la littérature polémique protestante.¹⁹⁴

¹⁸⁹ À cet effet il publia ce manifeste : *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la Grâce. Pour trouver un moyen de réconciliation entre les Protestants qui suivent la Confession d'Augsbourg et les Réformez*, Rotterdam, A. Acher, 1686.

¹⁹⁰ « But the Elector of Brandenburg was known to favour it » (R. J. Howells, *Pierre Jurieu...*, p. 51).

¹⁹¹ Élisabeth Labrousse, « Note sur Pierre Jurieu... », p. 293.

¹⁹² *Idem*.

¹⁹³ *L'Accomplissement des prophéties...*, 2^e éd., t. II, p. 91. Ce mot : « tyrannique », au lieu de l'attribuer le plus souvent à Louis XIV, il semble que Jurieu l'ait gardé pour stigmatiser tout spécialement l'Église rivale, avec laquelle il n'a jamais mâché ses mots : « « Leur autorité ne s'étend pas jusqu'à la conscience laquelle est de l'empire de Dieu seul, & ne reconnoit pas d'autre maistre que luy. C'est pourquoy nous regardons comme

Le rapport de Jurieu à l'utopie est finalement celui d'une réflexion élaborée dans la diaspora huguenote.¹⁹⁵ En fait, ce que nous lisons dans les œuvres du pasteur qui s'échelonnent à partir de la Révocation nous laisse entrevoir qu'il rêvait pour la France d'une monarchie « bornée ».¹⁹⁶ Ce qui lui importait surtout, ce sont davantage ces deux principes qu'il associait à une juste pratique de gouvernement et moins le modèle étatique en tant que tel : souveraineté du peuple et droit à la résistance. Car pour Jurieu c'est lorsque la pratique des gouvernants est circonscrite dans des limites formelles, c'est quand l'abus tyrannique est empêché que le bonheur du peuple des croyants est tout trouvé. C'est là ce qui fait toute l'originalité de l'utopie de Jurieu dans le contexte du Refuge hollandais, en ceci qu'entière passivité des gouvernés et droit divin des rois sont rejetés par le théologien.¹⁹⁷ Cela démontre bien que le théologien ne fut pas un ennemi de l'absolutisme : il ne fut que le détracteur du pouvoir tyrannique, et sa conception de la tyrannie il nous l'a dévoilée à plusieurs niveaux et avec force détails. Pour ce faire, il se servit assidûment de l'Église de Rome et de la politique impérialiste de Louis XIV comme de repoussoirs.

Cette doctrine politique fut au fond tout ce qui resta à Jurieu de cet ordre protestant du royaume de France lorsque ses espérances millénaristes s'évanouirent, et encore elle ne servit à aucun monarque. Le miracle n'eut pas lieu ; pis encore, il ne lui fut même pas donné la consolation de voir le protestantisme français rétabli dans une situation minimale sur les terres de Louis XIV.

Sans doute voyons-nous apparaître dans les écrits du théologien une bonne conscience calvinocentrique. Cette Église que les autorités françaises maltraièrent au pays, le Jurieu du Refuge la sublime jusqu'à succomber, dans son affirmation identitaire, à un certain fanatisme de la

Tyrannique c'est Empire que l'Eglise Romaine veut exercer sur les ames, les obligeant à croire ses decisions & à obeir » (*Le Vray Système de l'Eglise...*, éd. citée, p. 258).

¹⁹⁴ Jean Hubac, « Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu... », p. 591, note 55.

¹⁹⁵ Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs : voyage aux confins de l'utopie littéraire classique, 1657-1802*, Paris, Presses Paris-Sorbonne, 2003, p. 94.

¹⁹⁶ Le pouvoir du roi n'est pas un pouvoir sans bornes, parce qu'il n'y a aucune souveraineté qui n'ait ses bornes » (*Lettres pastorales*, éd. citée, III, 1689, p. 375).

¹⁹⁷ Jean Hubac, « Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu... », p. 608.

différence. Non seulement se chargea-t-il de la défense du protestantisme français aux prises avec la perte des repères,¹⁹⁸ mais encore Jurieu fut l'un de ceux qui opérèrent une connexion essentielle entre la cause protestante nationale et celle de tous les protestantismes européens en face de l'Église de Rome. C'est sous cet angle absolument essentiel qu'il nous faut comprendre son utopie.

Cette utopie, fruit d'une unification théologico-politique,¹⁹⁹ nous pouvons compendieusement la rapporter à cinq commandements, ou plutôt cinq méfaits que Jurieu défend aux souverains de commettre à l'endroit de leurs peuples. Nommons-les dans l'ordre : celui de faire la guerre à Dieu, de bafouer les lois, de faire des injustices, de détruire la véritable religion et finalement de persécuter ceux qui la suivent.²⁰⁰ Nous avons là, en essence, toute l'argumentation juréenne relativement à la pratique du gouvernement idéal.

Un gouvernement juste ne peut donc ignorer la « sagesse protestante » : puisque le théologien précise que les rois sont « les lieutenants de Dieu sur terre »,²⁰¹ cela signifie qu'il n'y a aucune indépendance du politique en face des affaires religieuses. Du moment qu'il persécute les élus le prince commet un abus inqualifiable. On pourra tenter de le raisonner, de le ramener au bon sens, mais s'il persiste on pourra éventuellement lui résister. Cette résistance, le théologien de Rotterdam l'a approuvée d'autant plus en raison du préjugé sectaire qui, constamment, le détermine.

¹⁹⁸ Disons qu'il fut davantage le défenseur du protestantisme français que le *gardien de l'orthodoxie calviniste* : en raison de son esprit original et souvent aventureux, ses positions doctrinales étaient parfois novatrices (malgré qu'il se soit toujours réclamé d'être en conformité avec l'enseignement classique de son Église) ; de même la concorde intra-protestante qu'il a proposée n'allait certainement pas dans la tradition ecclésiologique calviniste. D'où cette fréquente erreur de le dire « orthodoxe ». À cet égard « il est exceptionnel pour un pasteur d'avoir été aussi souvent qu'il le fut rappelé à l'ordre, plus ou moins discrètement, par des Synodes que déconcertaient ses incartades doctrinales » (Élisabeth Labrousse, « Note sur Pierre Jurieu... », p. 296).

¹⁹⁹ Jean Hubac, « Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu... », p. 585, note 17.

²⁰⁰ *Lettres pastorales*, III, 1689, p. 368, cité par Jean Delvolvé, *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, Ayer Publishing, 1971, p. 174 (1^{re} éd. Paris, Alcan, 1906).

²⁰¹ *Lettres pastorales*, III, 1689, p. 399.

Ce n'est pas par simple antagonisme religieux que Bossuet s'opposait si fermement à Jurieu. En effet, ce que ce soutien indéfectible du droit divin des rois réprouvait par-dessus tout chez son vis-à-vis calviniste, c'était de contribuer à la ruine de toute autorité, non seulement celle du prince mais aussi celle de toute puissance publique. Devant le théologien de Rotterdam, M. de Meaux ne pouvait faire autrement que de conjurer le danger d'une indépendance, c'est-à-dire d'une volonté propre chez les sujets, laquelle ne peut mener qu'à la désintégration de toute société : « Ce principe de rébellion, qui est caché dans le cœur des peuples, ne peut être déraciné qu'en ôtant jusque dans le fond, du moins aux particuliers, en quelque nombre qu'ils soient, toute opinion qu'il puisse leur rester de la force, ni autre chose que les prières et la patience contre la puissance publique. »²⁰² Bossuet, de toute évidence, ne croyait pas dans la sagesse du peuple : qui donc lui dirait qu'il a tort quand, armé de sa prétendue souveraineté, il commettrait des actes injustes ? N'y aurait-il au monde rien d'assez fort pour contenir cette puissance qui, une fois la bride lâchée, n'aurait plus « besoin d'avoir raison pour valider ses actes » ?²⁰³ Puisque la souveraineté donnée au peuple ne peut, selon l'évêque, qu'aboutir inmanquablement à l'oppression et à l'anarchie – il n'y a qu'à se souvenir de l'Angleterre des années 1640²⁰⁴ –, « il faut, dit-il, en venir, pour le bien du peuple à établir des puissances contre lesquelles le peuple lui-même ne puisse rien. »²⁰⁵ Quant aux « maximes séditeuses »²⁰⁶ professées par Jurieu, elles montrent indubitablement que les protestants continuent d'être des révoltés politiques et que la nouvelle réforme ne cesse d'armer « les sujets contre leurs princes et leur patrie ».²⁰⁷ C'est pourquoi le Grand Roi a agi en prince avisé en supprimant l'édit de 1598 et tous les privilèges de ces insoumis...

²⁰² Bossuet, *Cinquième Avertissement...*, in *Œuvres complètes de Bossuet*, t. VIII, éd. citée, § XXXII, p. 335.

²⁰³ *Ibid.*, § XLIX, p. 347.

²⁰⁴ *Ibid.*, § LXII, p. 355.

²⁰⁵ *Ibid.*, § LVIII, p. 353.

²⁰⁶ *Ibid.*, § I, p. 307.

²⁰⁷ *Idem.*

Le fait que Jurieu ait été en désaccord avec la quasi-totalité des thèses défendues par Bossuet ne l'a pas empêché d'envisager de manière identique la question de l'intolérance civile. Tout comme son contradicteur catholique, le théologien de Rotterdam choisit de confier au prince le soin de réguler dans le sens de l'exclusion le problème de l'altérité religieuse. À lire ces deux auteurs, l'intolérable se ramène quasiment aux mêmes termes, si ce n'est la mésentente qui persiste quant à la teneur de la « vraie » religion : « ils fondent la théologie sur des dogmes, définis comme des vérités transcendantes, qui jouent le rôle de norme par rapport à laquelle tout écart est interdit. »²⁰⁸ De sorte que dans l'univers de Jurieu tout doit être en conformité avec « l'entendement & la volonté divine », ²⁰⁹ ce qui suppose principalement que l'on garantisse les « droits de la vérité ». C'est en vertu de ceux-ci que Jurieu a pu justifier que soient exclus de la Cité à la fois les « papistes » et tous ceux qu'il regroupait sous le vocable de « sociniens ». Car s'il est permis au particulier de croire secrètement tout ce qu'il lui plaira,²¹⁰ il n'en est toutefois « pas de la langue comme du cœur ». ²¹¹ L'erreur est dangereuse ; par-dessus tout, elle est blasphématoire. Il faut la réduire au silence.

Bref, il y a une unité de principe dans l'utopie de Jurieu, qui résume avantageusement tout ce que nous venons de dire, et c'est notre pasteur lui-même qui nous l'exprime : « Il faut savoir seulement que les droits de Dieu, les droits du peuple et les droits des rois sont inséparables. Le bon sens le démontre : et par conséquent un prince qui anéantit le droit de Dieu ou celui des peuples, par cela même anéantit ses propres droits. »²¹² Si la plupart des contemporains fondaient leurs idées sur leurs conceptions religieuses, Jurieu eut de ce fait la politique de sa théologie, ou plutôt, dans le cas qui nous occupe, l'utopie de sa théologie.

²⁰⁸ Barbara de Negroni, *Intolérances. Catholiques et protestants en France...*, pp. 113-15.

²⁰⁹ *Des Droits des deux Souverains...*, éd. citée, p. 181.

²¹⁰ *Histoire du Calvinisme et celle du papisme...*, éd. citée, Quatrième partie, chap. XI, p. 197.

²¹¹ *Idem*.

²¹² *Lettres pastorales*, III, 1689, cité par N. Piqué, « Diversité des réactions réformées à la Révocation... », p. 102.

Chapitre 4 – Pierre Bayle

Le cas de Pierre Bayle illustre bien tout le poids qu'eut la Révocation sur l'idéologie des réformés français : les expatriés du Refuge sortirent de leur prostration où la politique de Louis XIV les acculait, et certains d'entre eux se retrouvèrent subitement sur le devant de la scène alors que leurs écrits étaient lus dans toute l'Europe, y compris en France malgré la censure. C'est dans ce contexte que Pierre Bayle se mit à réfléchir sur les résultats néfastes de l'intolérance. Il faut dire que cette question revêtait chez lui une dimension « existentielle »¹. Ce déraciné a ressenti dans sa chair la persécution et l'exil.² Cela a eu pour effet de lui faire prendre « ses distances vis-à-vis des discours unanimes de son temps, au fondement de l'intolérance ».³

Tout comme Jurieu et Bossuet, Bayle évolua dans le climat passionnel de la fin du régime de l'édit. C'est à son corps défendant qu'il entra en lice contre la politique de persécution menée par Louis XIV. Cependant, il n'était pas dans le tempérament de Bayle de perdre ses peines dans des disputations sans trêve avec les tribuns catholiques ; aussi préféra-t-il s'objecter à l'intransigeance de la « croisade dragonne » par une conception neuve de la tolérance, dans laquelle nous trouvons l'âme même de son utopie.

En 1681, quand le pouvoir ordonna la fermeture de l'Académie réformée de Sedan où il se trouvait depuis 1675, Bayle s'établit à Rotterdam. Il publia alors plusieurs œuvres d'importance. On peut penser par exemple à la *Lettre sur la Comète*,⁴ qui, en ridiculisant les superstitions liées au

¹ Thierry Wanegffelen, *L'édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris, LGF, 1998, (« Le Livre de Poche »), p. 186.

² Sans oublier le bref voyage aller-retour que Bayle a fait dans sa jeunesse entre la foi calviniste et celle de l'Église romaine. Cf. Thomas M. Lennon, *Reading Bayle*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, p. 4.

³ Thierry Wanegffelen, *L'édit de Nantes. Une histoire européenne...*, p. 187.

⁴ Titre complet : *Lettre à M.L.A.D.C., Docteur de Sorbonne, où il est prouvé [...] que les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur*, Rotterdam, R. Leers, 1^{re} édition mars 1682 ; 2^{de}, augmentée, sous le titre de *Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680*, souvent abrégé en *Pensées diverses sur la Comète*, Rotterdam, R. Leers, septembre 1683,

passage des météores, permettait au philosophe non seulement de blâmer ceux qui extrapolaient sur un fait avant de l'avoir étudié mais encore de dissocier phénomène inexpliqué, morale et religion.

Ce n'est toutefois pas la *Lettre sur la Comète* qui occasionna des ennuis au Réfugié. C'est plutôt sa *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg*,⁵ publiée anonymement en 1682, qui fut lacérée et brûlée en place de Grève par la main du bourreau le 9 mars 1683. Bayle y dénonçait les falsifications historiques faites par un apologue de la politique religieuse de Louis XIV.⁶

Quand l'anonymat de Bayle fut finalement percé à jour, celui-ci se trouvait en Hollande, donc en principe hors de portée des sbires de Louis XIV. Pourtant les conséquences de sa *Critique* litigieuse n'allèrent pas tarder à l'atteindre personnellement. En juin 1685, dans la vague de répression qui accompagna la Révocation,⁷ le ministre d'État Louvois fit emprisonner le frère de Pierre, Jacob Bayle, pasteur au pays de Foix. Ce dernier mourut en détention (en novembre), sans

auxquelles s'ajoutèrent une *Addition aux Pensées diverses sur les comètes* (Rotterdam, R. Leers, 1694) et une *Continuation des Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne* (Rotterdam, R. Leers, 1705, 2 vols).

⁵ À Ville-Franche, Pierre le Blanc (adresse fictive). En réalité : Amsterdam, A. Wolfgang. Cf. Élisabeth Labrousse, introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique, sous le règne de Louis le Grand*, texte établi, présenté et annoté par É. Labrousse, avec la coll. d'Hélène Himelfarb et de Roger Zuber, Paris, Vrin, 1973, (« Bibliothèque des textes philosophiques »), p. 16. Louis Maimbourg, *Histoire du Calvinisme par Monsieur Maimbourg*, Paris, Sébastien Mabre Cramoisy, 1682.

⁶ L'opportunisme supposé de Maimbourg est particulièrement dénoncé par Bayle dans l'extrait suivant : « Mais la grande raison qui a fait que le Père Maimbourg a écrit l'Histoire du Calvinisme avec des emportemens si oultrés, & si dignes d'un jeune Declamateur, qui s'exerce sur les Lieux Communs de l'Invective, la voicy ; c'est qu'il a veu la Cour de France déterminée à ruiner le Calvinisme en aussi peu de tems qu'il en mettroit à composer son Histoire. Il a donc cru qu'il falloit preparer l'Apologie de toutes les Violences que l'on employeroit pour venir à bout de ce grand dessein, & que pour bien faire cette Apologie il falloit représenter les Calvinistes sous les idées du monde les plus hideuses, tousjours prêts à se revolter contre leurs legitimes Souverains, & à plonger leur Patrie dans les plus lamentables desolations, qui puissent estre conceûes par les Ames les plus enragées, les plus infernales, les plus sacrilèges ; que laisser vivre ces gens-là dans un Estat, c'est y nourrir les bêtes les plus féroces, les Lions & les Tygres les plus alterez de sang ; & qu'un Prince qui aime la gloire de Dieu, & qui veut pourvoir à la seureté de son Royaume, & à sa propre conservation, doit incessamment exterminer ces monstres, couper toutes les têtes de cette hydre formidable, écraser ces pestes infernales ennemies de Dieu & de l'Estat » (*Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg*..., I, pp. 9-10).

⁷ Rappelons qu'en 1684-85 les dragonnades battaient leur plein dans les villes et régions à concentration protestante. Cf. Jean-Michel Gros, préface à : Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ « Contrains-les-d'entrer »*, Paris, Presses Pocket, 1992, (« Agora. Les Classiques »), p. 11 ; Hubert Bost, *Pierre Bayle et la religion*, Paris, P.U.F., 1994, p. 15.

avoir abjuré malgré toutes les injonctions et mauvais traitements de ceux qui voulaient le voir apostasier.⁸

Bayle avait désespérément tenté de faire relâcher le prisonnier : ce fut cependant en vain qu'il remua tout son réseau de correspondants qu'il s'était constitué dans la République des Lettres.⁹ L'une de ses relations, François Janiçon,¹⁰ révéla à Bayle qu'« en Jacob » on avait « frappé le frère de l'auteur de la *Critique générale* » ; le pouvoir versaillais avait fait « payer à l'humble pasteur la hardiesse de l'écrivain qui échappait à ses prises. »¹¹ La mort de son frère fut pour Pierre Bayle un véritable cataclysme, comme l'écrit Elisabeth Labrousse :

Non seulement Bayle perdait l'être qui lui avait été le plus proche et le plus cher, mais, par un raffinement de cruauté, il se trouvait avoir été l'occasion de sa mort – et non pas pour une faute, mais pour un ouvrage écrit en défense de la « vraie religion ». Cette Providence Divine, si souvent invoquée dans ses lettres, quelle protection avait-elle accordée à l'innocence et à la piété ? [...] Dorénavant, elle ne sera plus jamais mentionnée par Bayle à titre personnel : le scandale du mal avait tragiquement fait irruption dans sa vie ; toutes ses convictions religieuses vont en subir le contre-coup et, à cet égard, l'histoire de sa pensée, jusqu'à sa mort, est celle d'une crise personnelle.¹²

Ce drame familial explique en grande partie la lutte de Bayle contre l'intolérance.¹³ Mais ce n'est pas tout car en novembre 1685 le réfugié subissait aussi le choc, cette fois-ci commun aux protestants français, de l'annonce de la Révocation. Alors, doublement meurtri et indigné, Bayle

⁸ Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, t. I, *Du pays de Foix à la Cité d'Érasme*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963, p. 199. Cf. John Marshall, *John Locke, Toleration and early Enlightenment Culture: Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in early Modern and 'Early Enlightenment' Europe*, Cambridge, Cambridge U.P., 2006, p. 22 : « Protestant accounts, such as John Quick's *Synodicon* (cxxxiii-cxxxvi), emphasized that Jacob Bayle had been denied even "a cup of cold water to quench his burning thirst", and that his guards had treated him "with all manner of Barbarities, that by those Torments he might be enforced to apostasies from the Truth". »

⁹ Alors qu'il n'était encore qu'un jeune huguenot issu d'un milieu modeste, mais en revanche homme capable et esprit fureteur, Bayle avait pour satisfaire sa soif d'information cultivé toutes les relations que la fortune lui avait permis de nouer lors de ses pérégrinations. Ainsi il avait patiemment construit autour de lui-même sa propre République des Lettres. De sorte que lorsqu'en 1684 l'éditeur Henri Desbordes proposa à Bayle la rédaction des *Nouvelles de la République des Lettres*, le futur journaliste disposait déjà d'un réseau d'informateurs assez étoffé, notamment dans la capitale française. La célébrité venant, d'autres correspondants s'ajoutèrent, toutes appartenances religieuses confondues. Nicolas Malebranche, par exemple, était entré en contact avec Bayle dès le commencement des *NRL* (par exemple la lettre de l'oratorien datée du 9/7/1684, cf. Elisabeth Labrousse, « Les coulisses du journal de Bayle », in *Notes sur Bayle*, Paris, Vrin, 1987, [« Vrin-Reprise »], p. 31).

¹⁰ Huguenot et avocat au Parlement de Paris, François Janiçon fut chargé jusqu'en 1671 par les Églises réformées de Guyenne de la défense de leurs droits devant le Conseil d'État. Ayant abjuré après la Révocation, il put demeurer à Paris et continuer entre autres d'être utile à Bayle en le renseignant sur la vie littéraire parisienne et en lui rabattant bon nombre de correspondants. Cf. Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, t. I, *op. cit.*, p. 161, note 118. Cf. égal. A. Niderst, préface aux *Œuvres diverses* de Pierre Bayle, Paris, Éditions sociales, 1971, (« Classiques du peuple »), p. xi.

¹¹ Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, t. I, *op. cit.*, p. 199.

¹² *Idem.*

¹³ John Marshall, *John Locke, Toleration and early Enlightenment Culture*..., p. 22.

déploya en réponse une extraordinaire activité d'écriture. Les livres qui en résultèrent firent leur marque.

Une réponse ardente et spontanée de Bayle à la Révocation

Le premier ouvrage publié après la Révocation fut un pamphlet incendiaire, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*. Il parut en Hollande au mois de mars 1686,¹⁴ au moment même où Jurieu, de son côté, commençait d'interpréter l'Apocalypse. Dans son opuscule, Bayle s'en prenait crûment aux persécutions et aux avanies qu'avaient subies les protestants et y faisait le procès de la Révocation, qu'il tenait pour une iniquité injustifiable.¹⁵

L'essentiel du réquisitoire tient certainement dans la partie centrale de l'ouvrage, une lettre fictive adressée à un ecclésiastique français dans laquelle Bayle prête à un réfugié exaspéré des propos à l'emporte-pièce :

Souffrez, Monsieur, que j'interrompe pour un petit quart d'heure vos cris de joie, & les félicitations que l'on vous écrit de toutes parts pour l'entière ruine de l'Hérésie. [...] Il est donc vrai, Monsieur, que vous êtes à present en France tous Catholiques. Si on savoit la force & la signification presente de ce mot-là, on n'envieroit point à LA FRANCE, D'ESTRE TOUTE CATHOLIQUE SOUS LE REGNE DE LOUIS LE GRAND, car il y a si long tems que ceux qui se sont donné ce nom par excellence tiennent une conduite qui fait horreur, qu'un honnête homme devrait régarder comme une injure d'être appelé Catholique, & après ce que vous venez de faire dans le Roiaume très-Chrétien, ce devrait être désormais la même chose que de dire la Religion Catholique & de dire la Religion des malhonnêtes gens. Je consens donc, Monsieur, que vous vous vantiez que la France est aujourd'hui toute Catholique, car selon la veritable signification que doit avoir ce mot-là, jamais Roiaume n'a mieux merité ce titre.¹⁶

¹⁴ Par le titre qu'il donna à son pamphlet, Bayle faisait écho à *La France toute catholique sous le regne de Louys le Grand* (Lyon/Paris, R. Pepie, 1685, 3 vols. in-8°), une œuvre de propagande dans laquelle Louis Gauthereau, un ci-devant ministre réformé, célébrait la politique du Roi-Soleil et l'encensait d'avoir œuvré à la « réunion » tant attendue de l'Église de France. Cf. Louis Desgraves, *Répertoire des ouvrages de controverse entre Catholiques et Protestants en France, 1598-1685*, t. II, 1629-1685, Genève, Droz/Paris, Champion, 1985, (« Histoire et Civilisation du livre », VI), p. 405. Le petit livre de Bayle parut sous une adresse bibliographique imaginaire (À St-Omer, chez Jean Pierre L'Ami, en réalité Amsterdam, A. Wolfgang). Comme l'indique Élisabeth Labrousse (introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, p. 19), l'intention du philosophe derrière cette adresse était malicieuse, puisqu'à l'époque Saint-Omer était un bastion jésuite. Cela a certainement pu faciliter la diffusion du pamphlet en France. Cf. égal. Joël Cornette, « Chronique de l'État classique », in Henry Méchoulan et Joël Cornette (dir.), *L'État classique, 1652-1715*, Paris, Vrin, 1996, p. 473.

¹⁵ La « véhémence brièveté » de l'opuscule est notable dans l'œuvre du philosophe, vu qu'il ne réitérera plus une expérience du genre. Élisabeth Labrousse, introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, p. 18.

¹⁶ Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, éd. Élisabeth Labrousse, 1973, *op. cit.*, pp. 33-34.

Un peu plus loin, c'est l'intolérance et l'inhumanité collectives qui sont prises à partie :

Se peut-il bien faire que parmi une si grande multitude de gens, il n'y ait pas eu un honnête homme ? Oüi cela se peut, puis que cela est, car dites moi, je vous prie, où est le Juge parmi cette multitude effroiable de gens assis sur les fleurs de lis, qui n'ait lâchement accordé son ministere à toutes les basses, & indignes chicaneries, & à toutes les obliqueitez deloiales dont on a persecuté ceux de la Réligion pendant 20 ans ? Où est le Prélat, où le Curé, où le Prêtre, où le Moine parmi ces legions innombrables de gens d'Eglise qui fourmillent dans le Roiaume, qui n'ait été le premier ressort de ces honteuses procedures, ou qui ne les ait louées, aprouvées, ou souhaitées ?¹⁷

L'ingérence de l'Église romaine dans les affaires de l'État est aussi dénoncée, tout comme le mauvais entourage du roi :¹⁸

Jamais Prince n'a été plus digne que Louïs le Grand d'avoir des fidelles amis, parce qu'il a fait du bien à une infinité de personnes, Cependant il ne s'est trouvé aucun, parmi tant de Creatures, qui lui ait osé représenter qu'on avoit surpris sa Réligion, & qu'il donnoit trop d'autorité à des gens qui ne devoient se mêler que de leur Bréviaire : Ni Ministre, ni Conseiller d'État, ni Maréchal de France, ni Duc, ni Pair ne s'est soucié de donner un bon avis à un grand Maître qui eût été fort capable d'en profiter, si on s'y fust pris de bonne heure, & comme il faut.¹⁹

Intercaler ces propos entre deux autres lettres (factices), de ton et d'esprit plus modérés donne à l'ouvrage de Bayle l'aspect d'une « œuvre à tiroirs ».²⁰ Comme le relève Élisabeth Labrousse, ce genre de composition permettait au philosophe « d'exposer différents points de vue, sans l'obliger à conclure ni à prendre une position tranchée, initiative que cet admirateur d'Érasme et de Montaigne préfé[r]ait toujours laisser à son lecteur ».²¹ Il reste que Bayle n'aurait certainement pas écrit *Ce que c'est que la France toute catholique* si au départ il avait voulu faire l'apologie des persécutions antiprotestantes. À l'évidence, et au-delà de tous les artifices, le discours acerbe de la partie centrale nous en révèle beaucoup sur l'humeur même de l'écrivain réagissant aux événements dramatiques de France.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 34-35.

¹⁸ Ce qui est un poncif de la rhétorique subversive de ce temps-là : on n'attaque jamais le roi lui-même mais plutôt ses mauvais conseillers.

¹⁹ Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, éd. Élisabeth Labrousse, 1973, *op. cit.*, pp. 35-36.

²⁰ En effet, le pamphlet proprement dit est précédé par le billet d'un ecclésiastique choqué que l'on puisse tenir un tel langage à l'endroit de son Église ; il est suivi par la réaction d'un autre réformé qui, sans vraiment rejeter le propos de son coreligionnaire, s'en prend surtout à ses outrances parce qu'il est avant tout « honnête homme ». Cf. Pierre Joxe, *L'Édit de Nantes, une histoire pour aujourd'hui*, avec la collab. de Thierry Wanegffelen, Paris, Hachette, 1998, pp. 225-226.

²¹ Élisabeth Labrousse, introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, p. 19.

« Violence », « duplicité », « cruauté », sont des qualificatifs qui reviennent constamment sous la plume du réfugié irrité lorsqu'il s'agit de qualifier la conduite générale des « Catholiques de naissance »²² : après avoir rempli de soldats les maisonnières huguenotes, ne voilà-t-il pas qu'ils prétendent « avec la dernière dernière effronterie qu'on n'a usé que des voies de la douceur. [...] Et après cela nous ne dirions pas *que vous êtes tous de fort malhonnêtes gens ?* »²³ La « Cour de France » n'est pas non plus en reste : « ce fameux & grand projet », la réduction de la R.P.R., fut à coup sûr sa « grande affaire ».²⁴

La lettre médiane se conclue tout aussi brutalement qu'elle s'est ouverte :

Qu'on a eu raison de dire (*Nouvel. de la Républ. des Lettr.*, 1685, p. 284)²⁵ de vous tout le contraire de ce que Platon a dit des Philosophes, car je ne croi pas que plus-grand malheur pût arriver sur la terre que si, ou vous régniez, ou ceux qui régneraient étoient Prêtres. Je suis tellement outré & tellement indigné de vos frauduleuses & violentes maximes, que si la République de Platon se pouvoit établir quelque-part, je ne serois pas du goût d'un Auteur moderne, qui a déclaré qu'il ne s'y transporteroit pas, & peu s'en faut, que dans les transports de mon indignation, à la vûe du triste état, où vous avez réduit la qualité de Chrétien, je ne suive l'exemple d'Averroës qui s'écria, *que mon ame soit avec celle des Filosofes, veu que les Chrétiens adorent ce qu'ils mangent*, & moi j'ajoute, *veu qu'ils se mangent les uns les autres, comme les loups les brébis*.²⁶

Somme toute, *Ce que c'est que la France toute catholique* a fait office pour Bayle de « catharsis »²⁷ ; il tranche avec les travaux qu'il entreprit par la suite qui eux sont davantage empreints de sérénité (comme par exemple son *Commentaire philosophique* de 1686-87, au ton

²² Par exemple, aux pages 38-39 (*Ce que c'est que la France toute catholique...*, op. cit.).

²³ *Ibid.*, p. 39.

²⁴ *Ibid.*, pp. 48-49.

²⁵ Il est amusant que Bayle se soit cité lui-même ici (ce qui contribue à faire croire qu'il s'agit vraiment d'un dialogue entre trois personnes différentes et non l'œuvre d'un seul et même auteur). Dans ce passage des *Nouvelles de la République des Lettres* (mois de mars 1685, art. VII), il est question des tractations et des piétinements ayant précédé la conclusion de la Paix de Münster (1644-1648), opposant d'une part les Provinces-Unies et la France, et d'autre part l'Espagne et l'Empire : « [...] De sorte que qui auroit voulu croire ces bons Dévots de l'une & de l'autre Communion, la guerre eût peut-être duré jusques à la fin du monde. C'est ce qui a fait approuver à bien des gens la pensée de Fra-Paolo, *que les Princes séculiers ne doivent pas se gouverner par les loix, ni par les maximes des Ecclésiastiques, mais bien selon l'exigence du temps & du bien public*. D'autres disent que pour faire une contre-vérité, il faudroit appliquer aux Théologiens, ce que Platon a dit des Philosophes, *les Etats seront heureux lors que les Philosophes regneront, ou lors que les Rois seront Philosophes*. [...] » Cité dans les *Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle, contenant tout ce que cet auteur a publié sur des matières de théologie, de philosophie, de critique, d'histoire, et de littérature : excepté son Dictionnaire historique et critique*, La Haye, Compagnie des Libraires, 1737 [communément appelée édition de Trévoux], t. I, p. 247 des NRL.

²⁶ Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, éd. Élisabeth Labrousse, 1973, op. cit., pp. 74-75.

²⁷ Élisabeth Labrousse, introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, pp. 19-20.

très impassible). Toujours est-il que ce petit pamphlet était suffisamment incendiaire²⁸ pour que Bayle prenne conscience de son erreur stratégique.²⁹ Pour espérer un jour infléchir le Roi-Soleil, il faudrait absolument se tenir loin de toute polémique violente : autrement on ne ferait qu'exciter sa susceptibilité. Or, agiter des thèses politiques explosives à la façon de Jurieu ne pouvait mener qu'à ce résultat. En poussant à la rupture, on ne parviendrait jamais à prouver au roi de France qu'il pouvait se reposer sur la loyauté de ses sujets calvinistes. Du point de vue de Bayle, il était primordial que les huguenots se tiennent désormais cois quant à leurs revendications. Ils n'avaient d'autre choix que de rester courtois et fidèles à la tradition monarchique française s'ils voulaient que Louis XIV leur permette un jour de rentrer au pays en tant que « réformés », et non en qualité de NC. Qui plus est, contester contre la fonction et la personne même du roi, « c'était désobéir à l'injonction formelle de l'apôtre Paul qui, dans l'Épître aux Romains (ch. XIII) ordonne aux chrétiens de respecter les autorités ».³⁰

C'est dans cette optique qu'il nous faut comprendre comment le philosophe en est arrivé à critiquer la théorie de la souveraineté populaire avancée par Jurieu. Sans doute, la Révocation mais aussi la révolution d'Angleterre de 1688 ont profondément modifié les conceptions d'un certain nombre de protestants français, dont Jurieu a été l'interprète le plus éloquent. Mais Jurieu a trouvé des opposants même chez les gens de sa propre confession, car au XVII^e siècle ses thèses politiques – pourtant bien anodines de nos jours – détonnaient beaucoup.³¹ Ainsi dans l'*Avis important aux Réfugiez*, publié en 1690,³² Bayle interroge son ancien mentor en ces termes :

²⁸ Surtout en raison des blâmes qui sont faits à l'encontre de la politique louis-quatorzienne et de sa « gestion » de l'édit de Nantes (*Ce que c'est que la France toute catholique...*, pp. 45-46, éd. Elisabeth Labrousse, 1973, *op. cit.*).

²⁹ Elisabeth Labrousse, introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, p. 19.

³⁰ *Idem.* « Toute autorité vient de Dieu » (Rom. XIII, 1) : cette maxime biblique était un lieu commun de toute théorie politique de l'époque : c'est pourquoi nous la retrouvons autant chez Bayle que chez Bossuet et Jurieu.

³¹ Jurieu eut beaucoup à débattre au Refuge de ses vues en politique étrangère et supportait mal qu'on remette ses conceptions en question (car c'était par le fait même contester toute la validité de la « cause »). Réagissant contre l'*Avis aux Réfugiés* publié par Bayle en 1690, Jurieu s'indignait ainsi « qu'un Protestant Réfugié en Hollande face & contre sa Religion & contre l'état le plus pernicieux Libelle qui fut jamais, qu'il se cache derrière le rideau épais du Papisme pour tirer sur ses frères les coups les plus cruels qu'ils aient jamais reçus » Plus loin, il ajoutait : « S'il n'avoit dessein

Où est donc cette prétendue Souveraineté du peuple que vous prônez tant depuis quelques mois. Cette chimère favorite le plus monstrueux & en même temps le plus pernicieux dogme dont on puisse infatuer le monde ? Ceux pour qui vous l'avez resuscitée du tombeau de Buchanan, de Junius Brutus, & de Milton l'infame Apologiste de Cromwell seroient bien embarrassés, si les habitants de la Grande Bretagne se vouloient servir du présent que vous leur faites.³³

En manifestant publiquement son désaccord, Bayle espérait surtout que l'on comprendrait à Versailles que les protestants du Refuge n'étaient pas tous solidaires de ces prises de position « anathèmes » mais qu'il s'agissait essentiellement du propos de quelques extrémistes isolés.³⁴ Peut-être est-ce pour cette raison que suite au coup d'éclat de *Ce que c'est que la France toute catholique* le philosophe demeura circonspect à propos de l'édit de Nantes : les 2038 articles de son gigantesque *Dictionnaire historique et critique*, par exemple, n'en diraient à peu près rien, ce qui ne manque pas d'étonner quand on sait qu'un tel monument visait à l'universalité.³⁵

Étude de deux théoriciens de la tolérance

Établir civilement la tolérance universelle en matière de religion³⁶ : voilà la mission que s'est donnée Bayle d'abord dans le *Commentaire philosophique* puis dans quelques ouvrages tardifs,

que de défendre le droit des Roys, que de louer le Roy de France, que de chagriner des particuliers, pourquoi falloit-il répandre tant de poison sur la Religion, sur la Hollande & sur l'Angleterre ? » (*Examen d'un Libelle contre la Religion, contre l'Etat & contre la revolution d'Angleterre intitulé Avis important aux Réfugiés sur leur prochain retour en France*, La Haye, Abraham Trollet, 1691, pp. 4-5.

³² Titre complet : *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France*, Amsterdam/La Haye, Jaques Le Censeur/A. Moetjens, 1690.

³³ Bayle, *Avis important aux réfugiés*..., éd. citée, p. 97.

³⁴ Élisabeth Labrousse, « Le Refuge hollandais, Bayle et Jurieu », *XVII^e siècle*, 1967 (76-77), p. 92.

³⁵ Pierre Joxe, *L'Édit de Nantes*..., p. 227. Une première édition du *Dictionnaire* parut en 1697 (Amsterdam, chez Reinier Leers, quatre parties en 2 vols. in-folio), puis une seconde, augmentée, en décembre 1702 (Rotterdam, chez Reinier Leers, 3 vols. in-folio), avant les nombreuses éditions posthumes qui firent de cet ouvrage l'un des plus lus au XVIII^e siècle. On compte douze éditions jusqu'en 1830, sans oublier les reproductions et les multiples éditions pirates. Cf. Gianluca Mori (éd.), *The Pierre Bayle Home Page. Bayle's Works. Original editions* :

<http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle/original.html> ; cf. égal. « An Historical and Critical Dictionary », *Encyclopaedia Britannica. Encyclopaedia Britannica Online*, Encyclopaedia Britannica, 2011, 14 Apr. 2011 : <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/162339/An-Historical-and-Critical-Dictionary>.

³⁶ Bayle n'a pas été le seul protestant français de son temps à traiter de la tolérance. Cependant les écrits émanant du réduit hollandais n'ont pas eu la même postérité que les textes du philosophe de Rotterdam, soit parce qu'ils n'avaient tout simplement pas la même envergure, soit qu'ils sont restés peu lus, vite oubliés, etc. Nous pouvons ici mentionner des auteurs comme Henri et Jacques Basnage (*Histoire des Juifs*, première édition 1706) qui démontrèrent que les hérésies, loin d'être nuisibles, jouent un rôle essentiel dans le maintien de la religion (elles seraient une sorte d'aiguillon qui stimule l'orthodoxie). Citons également le pasteur Élie Saurin (*Réflexions sur les droits de la conscience, où l'on fait voir la différence entre les droits de la conscience éclairée et ceux de la conscience errante et on marque les justes bornes de la tolérance civile en matière de religion*, 1697) : selon lui les droits du magistrat, qui sont de maintenir la paix et la tranquillité civiles de l'État, ne sauraient empiéter sur ceux de la conscience et de Dieu. Il faut signaler aussi l'opuscule d'Adriaan van Paets, protecteur hollandais de Bayle : *La Lettre sur les derniers troubles d'Angleterre, où il est parlé de la tolérance de ceux qui ne suivent pas la religion dominante* (1685), dont le journaliste fit la recension dans ses *NRL*, en septembre et octobre de la même année.

particulièrement dans la *Réponse aux questions d'un Provincial*.³⁷ *Ab initio*, Bayle réagit contre les affirmations traditionnelles prescrivant l'unité de la foi dans l'État ; mais, à mesure qu'il développe sa pensée, le philosophe énonce les principes intrépides de l'individualisme religieux. Il s'agit ici de placer ces derniers dans le courant d'idées dont s'inspire Bayle, c'est-à-dire d'analyser les emprunts qu'il fait à deux philosophes anglais Thomas Hobbes (1588-1679)³⁸ et John Locke (1632-1704).³⁹

Notons qu'à l'époque où Bayle s'exprime, les termes de « liberté de conscience » et de « tolérance » sont simultanément utilisés et ont à peu près les mêmes effets. Bayle emploie l'un et l'autre terme. D'un point de vue lexical, soulignons que « liberté » est une revendication individuelle, une réclamation que l'on fait pour soi ou que l'on veut étendue au *commun*, tandis que la « tolérance », plus négative, est une grâce accordée par l'autorité souveraine, une permission, une concession que d'aucuns voudraient bien voir temporaire, de courte durée.⁴⁰

Hobbes et l'exigence de « conformité »

Ne revenons pas sur le détail de la formulation contractualiste de l'État hobbesien, construction artificielle par opposition à l'état antérieur de nature, pleinement mauvais, où domine la puissance anarchique de la multitude.⁴¹ Rappelons seulement que dans le *Léviathan*, le

³⁷ Rotterdam, R. Leers, 1704-1707, 4 parties (*Œuvres diverses de Mr Pierre Bayle*..., t. III, pp. 503-1084).

³⁸ Nous savons que Bayle a eu connaissance des écrits de ce théoricien anglais car il lui a consacré un article entier de son *Dictionnaire historique et critique*. (Cf. le document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, à partir du texte de l'édition de 1730 : art. « Hobbes », in *DHC*, 4^e éd., Amsterdam et Leyde, http://classiques.uqac.ca/classiques/bayle_pierre/bayle_hobbes/bayle_hobbes.doc).

³⁹ Bayle et Locke eurent l'occasion d'entrer en contact à Rotterdam, le philosophe anglais y ayant vécu quelques années lorsqu'il suivit Anthony Ashley-Cooper, troisième comte de Shaftesbury (1671-1713), dans son exil néerlandais. Les deux philosophes s'estimaient réciproquement : c'est du moins ce que nous dit Luisa Simonutti, qui a égrainé leurs correspondances respectives. Cependant, il ne semble pas qu'ils aient entretenu des relations suivies : « Ils habitèrent deux ans dans la même ville et, durant une année [...] dans la même rue et partagèrent de nombreuses amitiés, en particulier celle de [Benjamin] Furly, mais leur connaissance l'un de l'autre demeura, semble-t-il, indirecte » (Luisa Simonutti, « Bayle et ses amis », in Anthony McKenna et Gianni Paganini (dir.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres, philosophie, religion, critique*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 74).

⁴⁰ Cf. Bernard Cottret, « Tolérance et constitution d'un espace européen France-Angleterre-Pays Bas à l'aube des Lumières (1685-1688) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, vol. 134, 1988 (1), pp. 73-86 ; « Tolérance ou liberté de conscience ? Épistémologie et politique à l'aube des Lumières (Angleterre-Hollande-France, vers 1685-vers 1688) », *Études Théologiques et Religieuses*, vol. 65, 1990 (3), pp. 333-34.

⁴¹ Cf. le *Léviathan* (trad. fr. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000 [« Folio »]), ch. XIII-XVII : le texte anglais fut publié en 1651 durant les guerres de la Première Révolution anglaise. L'état de nature, selon Hobbes, est l'état de la « guerre de tous contre tous » (*Bellum omnium contra omnes*), tandis que l'homme est vu comme un loup pour l'homme (*Homo homini lupus* – emprunt à Plaute ici). Dans cette humanité sauvage livrée à elle-même,

théoricien anglais a souligné l'interaction, souvent conflictuelle, entre la sphère religieuse et la sphère politique,⁴² notamment parce qu'il en a été témoin durant les troubles qui ont secoué l'Angleterre et qui se sont soldés par la chute de Charles I^{er}. C'est pourquoi Hobbes fait du pouvoir clérical une fonction du gouvernement :⁴³ le théoricien qui se méfie des Églises (car certaines des règles qu'elles imposent aux individus interfèrent avec leur devoir d'obéissance au pouvoir temporel), considère que la République est une personne unique qui doit rendre à Dieu un culte officiel, uniforme, dont le souverain est le *pasteur supérieur*.⁴⁴ Cette promotion assez manifeste du césaro-papisme⁴⁵ vise en fait à neutraliser tout contre-pouvoir religieux comme celui de l'Église catholique (particulièrement pernicieux aux yeux d'un Anglais du XVII^e siècle).⁴⁶

Ainsi Hobbes réduit-il la mission de l'Église à la seule prédication de la juste doctrine. Elle est écartée de toute fonction liée au commandement tandis qu'au souverain seul revient de déterminer quelles interprétations de la Parole de Dieu sont admissibles et enseignables.⁴⁷ Cette uniformité, garantie par le monarque, s'applique à tous les aspects de la société et fonde la concorde civile, donc la paix. Les sujets, qui sont aussi les fidèles, doivent se soumettre, du moins extérieurement, aux préceptes royaux. Mais ce désir de voir tous les sujets en « conformité » avec le culte officiel « s'accommode très bien d'une pluralité de croyances, pourvu, il est vrai, qu'elles se cantonnent dans le for intérieur. »⁴⁸ Hobbes en effet exige du sujet qu'il adhère sans rien de plus à

l'ordre social aurait fini par disparaître. Aussi, l'esprit de conservation qui anime l'être humain poussait au passage de l'état de nature à l'ordre civil, le seul qui permettrait aux hommes de vivre ensemble. La paix, elle, est définie selon un schème mécaniste, puisqu'elle correspond à l'équilibre des forces, équilibre assuré par une force supérieure à toutes les autres, l'État. Quant à l'ordre civil, Hobbes le voit comme ayant été fondé par un « contrat » conclu entre les individus : par le « contrat », chacun s'est trouvé à transférer ses droits naturels, à l'exception des droits inaliénables, au Souverain, dépositaire de l'État, ou « Léviathan ». Le pouvoir du Souverain, Hobbes l'envisage comme étant absolu, capable de tenir les égoïsmes individuels en respect par l'intimidation et la crainte, et ce en vue de maintenir la paix-équilibre. Cf. Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, P.U.F., 2001, p. 19.

⁴² Dans la version latine du *Léviathan* de 1668, la dimension théologico-politique de l'enseignement moral et politique est davantage développée que dans le texte anglais de 1651.

⁴³ Julie Saada-Gendron, « Hugo Grotius et le *jus circa sacra* », in Nicolas Piqué et Ghislain Waterlot (dir.), *Tolérance et Réforme : éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 110.

⁴⁴ Thierry Wanegffelen, *L'édit de Nantes. Une histoire européenne...*, pp. 173-74.

⁴⁵ « Le roi d'Angleterre possède donc pour Hobbes la totalité du droit que possédait tout bon roi d'Israël » (*Ibid.*, p. 173).

⁴⁶ Cf. *Léviathan*, chap. XXXIX et suiv.

⁴⁷ Julie Saada-Gendron, « Hugo Grotius... », p. 110.

⁴⁸ Thierry Wanegffelen, *L'édit de Nantes. Une histoire européenne...*, p. 174.

un dogme unique nécessaire au salut qui pour lui résume tout le christianisme, le *unum necessarium*⁴⁹ : Jésus est le Christ ressuscité des morts après son sacrifice sur la croix pour le salut des hommes. Quiconque croit à ce *unum necessarium* est aussitôt inclus dans le corps social car il est déclaré *chrétien*. Étonnamment, ce dénominateur commun laisse à l'individu beaucoup de marge de manœuvre au sein du « silence de la loi », que rien, selon Hobbes, ne saurait réguler. Car, au-delà de l'officielle mainmise du souverain, c'est dans ce « silence de la loi » que résident au final la tolérance et la liberté civile, autrement dit celle de faire tout ce que la loi n'interdit pas.⁵⁰ Puisque l'État du *Léviathan* est disposé à tolérer tacitement tout ce qui n'interfère pas avec les affaires publiques, la croyance, distinguée ici de l'obéissance, est de ce fait laissée entièrement à la discrétion de l'individu. Dans ce cadre, le souverain ne peut avoir aucune autorité sur la relation qu'a son sujet avec Dieu.⁵¹ Ainsi la « conformité » hobbesienne constitue-t-elle paradoxalement « une école de la liberté de conscience » en favorisant « le développement d'une relative autonomie des croyants »,⁵² au niveau de l'intimité du moins. C'est précisément ce point, l'autonomie du croyant, que reprendront successivement Locke et Bayle pour l'amplifier.

Locke et la neutralité de l'État

L'avancée considérable de Locke fut de concevoir la tolérance comme une limite politique imposée à un pouvoir souverain privé de toute juridiction spirituelle. Cette réflexion est déjà présente dans son *Essai sur la tolérance*, rédigé en 1667 et resté manuscrit de son vivant. C'est

⁴⁹ Une grande partie du *Léviathan* est consacrée à une interprétation de la Bible visant à convaincre le lecteur que le message des Écritures ne se ramène en définitive qu'à l'obéissance au Souverain et à quelques vérités de base telle que la foi en le Christ Sauveur.

⁵⁰ *Léviathan*, ch. XXI.

⁵¹ Autrement dit, il n'appartient pas au Souverain de conduire les gouvernés au salut, mais de seulement leur assurer, autant qu'il est possible, confort et même « délectation » (*Léviathan*, chap. XII-XIII) : la conscience demeure fermée à tout pouvoir, hormis celui de Dieu qui seul opère la foi en chacun (*Léviathan*, chap. XLVII). Cf. Nicolas Piqué et Ghislain Waterlot, « Avant-propos », in Nicolas Piqué et Ghislain Waterlot (dir.), *Tolérance et Réforme...*, p. 5.

⁵² Thierry Wanegffelen, *L'édit de Nantes. Une histoire européenne...*, p. 172.

toutefois la célèbre *Epistola de tolerantia* (1689), en latin, puis le *Traité du gouvernement civil* (1690) qui la feront connaître du public lettré.⁵³

Tout comme Hobbes, Locke observait les ravages causés partout en Europe par les guerres de religion suite à la naissance et à l'affirmation de la Réforme protestante : ses écrits laissent paraître en tout cas l'aspiration à une société pacifiée et davantage civilisée. Tout le problème pour lui réside dans la propension qui souvent pousse une Église à se saisir du pouvoir civil afin de persécuter les membres d'autres confessions religieuses.⁵⁴ Les conflits qui en résultent sont ruineux pour la société et entravent l'État dans sa tâche fondamentale, qui est d'assurer aux gouvernés la jouissance de leurs biens dans la paix et la sécurité.

Né libre, c'est ainsi que Locke nous présente l'individu. Dès sa venue au monde, l'homme est pourvu de droits fondamentaux⁵⁵ que l'État est chargé de garantir. Mais ce n'est pas tout. Car le philosophe partage la conviction de son prédécesseur Hobbes suivant laquelle toute conscience humaine est autonome. Et, à l'instar de Bayle (c'est ce que nous verrons), il est convaincu que la coercition en matière de religion est non seulement une faute morale mais aussi un péché envers Dieu. Celui-ci en effet ne contraint jamais les individus contre leur volonté lorsqu'il s'agit du salut. Comment alors le souverain et les Églises peuvent-ils se croire autorisés à forcer les consciences ?⁵⁶

⁵³ La *Lettre sur la Tolérance* fut rédigée alors que les protestants anglais vivaient dans la crainte que le catholicisme puisse faire un retour en force sur leur île, notamment par la volonté d'un monarque ouvertement gagné à la cause de l'Église de Rome (Jacques II en l'occurrence). Cf. John Marshall, *John Locke : Religion, Resistance and Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 33 et suiv. ; Graham Faiella, *John Locke : Champion of modern Democracy*, New York, The Rosen Publishing Group, 2006, p. 39.

⁵⁴ Thierry Wanegffelen, *L'édit de Nantes. Une histoire européenne...*, p. 178.

⁵⁵ Dans l'état de nature que Locke décrit longuement dans le *Traité du gouvernement civil*, tous les hommes, libres et égaux, font partie d'une communauté créée grâce au « contrat » passé entre eux par les individus fondateurs de cette même société. La communauté est seule détentrice de tous les pouvoirs. Mais ne pouvant les exercer elle-même, elle les a délégués à des magistrats. Notons également que le philosophe énonce trois droits fondamentaux relatifs à l'individu : droit à la vie et à fonder une famille ; droit à la liberté ; droit à la jouissance de ses biens et surtout à l'échange (Cf. *Traité du gouvernement civil*, trad. fr. de David Mazel, 1795, à partir du texte de la 5^e édition de Londres publ. en 1728, Paris, Garnier-Flammarion, 2^e éd., 1992, (« Texte intégral »), 383 p. Voir particulièrement les § 27-33 ; cf. égal. Thierry Wanegffelen, *L'édit de Nantes. Une histoire européenne...*, p. 179).

⁵⁶ Francine Markovits, « Entre croire et savoir » in Claude Sahel (dir.) *La tolérance. Pour un humanisme hérétique*, Paris, Éditions Autrement, 1991, (« Série Morales »), p. 141.

Dès lors, l'argumentation de Locke quant à la stricte neutralité de l'État « dans les matières indifférentes » est très claire : les individus ne peuvent lui déléguer le soin de s'occuper du salut de leurs âmes pas plus qu'il n'a à s'en mêler.⁵⁷ Le prosélytisme des fidèles, de son côté, ne saurait se faire que par le seul moyen, acceptable, de la persuasion. Le rôle du magistrat se cantonne donc à la protection des seuls intérêts civils et temporels des hommes.⁵⁸ Essentiellement, il s'agit de prévenir tous les désordres. Mais si le magistrat ne peut interdire le rite et le culte d'une Église, ce qui est défendu par les lois civiles ne peut être en contrepartie permis par l'Église. Ce qui revient à dire que Locke, tout comme Hobbes, laisse au pouvoir civil un droit de regard – et il est de taille – sur le culte pour tout ce qui intéresse la sphère publique.⁵⁹ Tout à son devoir, le magistrat se doit de sévir contre ceux qu'il soupçonne de vouloir ruiner, en attitude ou en croyance, les fondements de la société : par conséquent la tolérance ne peut être accordée à de telles gens.

Or, pour le philosophe deux groupes de gens étaient manifestement rangés dans cette catégorie des potentiellement *subversifs*. Et si Locke prive catholiques et athées du bénéfice de la tolérance, c'est sensiblement pour les mêmes raisons que celles invoquées par Hobbes et Jurieu⁶⁰ : ceux-là « se mettent eux-mêmes en dehors de la Cité parce qu'ils trichent avec l'au-delà. »⁶¹ Si le catholique est vu comme un traître éventuel – il suffit que Rome le lui ordonne –, l'athée, pour sa part, est perçu comme incapable d'aucune vertu étant donné son rejet de la divinité ; n'ayant aucun support pour tirer une quelconque morale, Locke le croit inapte au contrat

⁵⁷ Par là, Locke entend distinguer les champs qui appartiennent en propre au gouvernement civil et à la religion, ce qui revient à dire que les fonctions assurées par l'État et par l'Église, différentes par nature, ne sauraient être mélangées.

⁵⁸ Bernard Cottret, « Tolérance et constitution d'un espace européen... », p. 81.

⁵⁹ Dans la mesure où une Église ou les membres de celle-ci peuvent troubler le bon ordre général de l'État ou bien violer ses lois Thierry Wanegffelen, *L'édit de Nantes. Une histoire européenne...*, p. 178.

⁶⁰ Jurieu range les athées dans cette catégorie des « sociniens » dont nous avons déjà parlé : c'est dire à quel point sa définition était étendue. Hobbes, pour sa part, les exclut de la Cité pour des raisons essentiellement politiques : on ne peut se fier sur eux car leurs serments ne valent rien. Rappelons seulement, pour la forme, cette croyance largement répandue chez les protestants, notamment en terre anglicane, qui voyait chez le catholique un sujet capable de félonie envers son souverain légitime car sous la juridiction spirituelle du pape. Nous avons vu chez Jurieu ce biais anti-catholique, notamment dans la *Politique du Clergé de France* (1681).

⁶¹ Bernard Cottret, « Tolérance ou liberté de conscience ?... », p. 350.

et prêt à se rebeller. Là-dessus le philosophe ne se différenciait aucunement des préjugés de la plupart de ses compatriotes anglais.

Mise à part l'exclusion des « papistes » et des « irrégieux », il demeure que la tolérance de Locke réalisait en son temps un tour de force, celui de concilier « la défense de la liberté essentielle à l'homme et la sauvegarde de la paix de l'État »⁶². C'est cette notion de liberté de la conscience humaine garante du repos général que retiendra Bayle pour formuler sa vision d'une société idéale.

Description de l'utopie

Les droits de la conscience errante

Dans son *Commentaire philosophique*,⁶³ et dans ses œuvres suivantes, Bayle s'est lui aussi attaché à démontrer le caractère destructeur, pour la paix civile, d'une orthodoxie religieuse qui outrepassse ses droits en prétendant faire plier les consciences.⁶⁴ Non pas que la religion en tant que système de croyances et de pratiques soit la cible du philosophe : son blâme, il le réserve davantage à la manière dont les hommes agissent en son nom, c'est-à-dire aux fanatiques qui la rendent captive par leur ardeur inconsidérée. Ce *Commentaire*, par son envergure et son ample diffusion, allait durablement marquer l'histoire des idées. Plus important encore, Bayle nous y aligne bon nombre des principes qui structurent son utopie.

⁶² Raymond Polin, Introduction à J. Locke, *Lettre sur la Tolérance*, Paris, 1965, p. LVIII. Cité par B. Cottret, « Tolérance et constitution d'un espace européen... », p. 81.

⁶³ Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : « Contrains-les d'entrer ! »*, où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte et l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte et l'Apologie que s. Augustin a faite des persécutions. Les deux premières parties furent publiées à la fin de l'année 1686, sous un nom d'emprunt et à une adresse bibliographique inventée : « traduit de l'anglais du sieur Jean Fox de Bruggs, par M. J. F. à Cantorbury, chez Thomas Litwel ». L'adresse réelle est la suivante : Amsterdam, A. Wolfgang. La troisième partie parut en 1687, complétée en 1688 d'un *Supplément du Commentaire philosophique*.

⁶⁴ Hubert Bost, *Pierre Bayle*, Paris, Fayard, 2006, p. 290.

Les deux premières parties de l'ouvrage sont consacrées à la réfutation des théologiens qui, en France, invoquaient le *Compelle intrare* tiré de Luc XIV, 23 et renvoyaient constamment à la notion augustinienne de « juste persécution » pour légitimer la répression de la minorité huguenote et les conversions forcées. D'entrée de jeu le philosophe y dénonce l'utilisation abusive de l'Évangile pour justifier la contrainte et s'acharne à démontrer que le *Compelle intrare*, pris *stricto sensu*, va à la fois à l'encontre de l'esprit évangélique et de la raison. Certainement ceux qui s'en réclament dans un esprit de persécution se positionnent à rebours de ce guide intérieur commun qu'est le sens moral, que le philosophe suppose inné à l'homme. Or ce qui est contraire à la morale ne saurait venir de Dieu.

En fait, le but que se donna Bayle dans son *Commentaire* n'était pas de faire de l'exégèse mais de la philosophie : « Je ne chercherai pas même pourquoi Jésus-Christ s'est servi de cette expression *contraindre*, ni à quel légitime sens on doit la réduire, ni s'il y a des mystères sous l'écorce de ce mot ; je me contente de réfuter le sens littéral que lui donnent les Persécuteurs ». ⁶⁵ Le *Compelle intrare* et l'intolérance, qu'il rejetait tous deux, Bayle les avait évalués avec le *criterium* de la raison. En procédant de la sorte, le philosophe cherchait à « mettre entre parenthèses [...] le dogme et son autorité pour ne s'interroger que sur la qualité morale de l'action. » ⁶⁶ En effet, après deux siècles de polémiques religieuses interminables, Bayle avait conscience de l'impossibilité de donner ici-bas des fondements objectifs – et unanimes – à la Vérité ou à l'herméneutique. Aussi jugea-t-il bon d'appuyer sa démonstration sur un principe davantage susceptible d'être universellement reçu : il le trouva dans « cette lumière primitive &

⁶⁵ Bayle, *Commentaire philosophique*, Première partie, ch. I, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. II, p. 367.

⁶⁶ Jean-Michel Gros, préface à : Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique...*, p. 19. Bayle savait qu'en s'aventurant de ce côté-là il risquait d'effrayer ses lecteurs. C'est pourquoi il se dépêche de les rassurer sur ses intentions (ou peut-être de les endormir d'aise...) : « À Dieu ne plaise que je veuille étendre, autant que font les Sociniens, la juridiction de la lumière naturelle & des principes Métaphisiques, lorsqu'ils prétendent que tout sens donné à l'Écriture qui n'est pas conforme à cette lumière & à ces principes-là est à rejeter, & qui en vertu de cette Maxime refusent de croire la Trinité & l'Incarnation : Non, non, ce n'est pas ce que je prétens sans bornes & sans limites. » (*Commentaire philosophique*, Première partie, ch. I, in *Œuvres diverses* [1737], éd. citée, t. II, p. 367).

universelle, qui émane de Dieu pour montrer à tous les hommes les principes généraux de l'équité ». ⁶⁷ Cette lumière naturelle, Dieu la répand dans l'âme de sorte qu'elle entraîne, infailliblement et invinciblement, la persuasion de celui qui y est le moins attentif. ⁶⁸ Grâce à elle, la conscience raisonnable dispose d'une « pierre de touche » suprême lui permettant d'évaluer la vertu de toute action, de tout précepte et de toute loi particulière. ⁶⁹

Ayant ainsi trouvé un point de référence commun à tous, Bayle pouvait rétablir la communication rompue naguère dans la sphère théologique. Et c'est « au niveau moral où la raison parle à tous et à chacun d'une seule voix » qu'il la renouait précisément. ⁷⁰ Dès les premières lignes du chapitre I, Bayle nous révèle sa stratégie fondée sur la raison pour persuader son lectorat : « Je prétens faire un Commentaire d'un nouveau genre, & l'appuier sur des principes plus généraux & plus infaillibles que tout ce que l'étude des Langues, de la Critique & des lieux-communs me pourroit fournir » ⁷¹ Poursuivant dans son raisonnement, Bayle fait ressortir la parfaite conformité des principes de la morale naturelle avec ceux de la morale évangélique. Or il n'est pas un catholique ou un protestant pour nier que celle-ci enseigne la bonté, la douceur et la patience. ⁷² C'est pourquoi celui qui oserait soutenir le contraire – la contrainte justifiée par le texte saint – serait malavisé aux yeux du philosophe : parce qu'il en viendrait inmanquablement à soutenir que Dieu trompe volontairement les hommes en leur révélant des principes moraux que la Bible contredirait. ⁷³ Prenant appui sur cette évidence, Bayle peut donc tranquillement conclure que le sens traditionnellement donné à la parabole de Luc XIV est erroné. Car tordre la Bible dans le sens

⁶⁷ *Commentaire philosophique*, Première partie, ch. I, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. II, p. 369.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 368.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 369.

⁷⁰ Jean-Michel Gros, préface à : Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique...*, p. 24.

⁷¹ *Commentaire philosophique*, Première partie, ch. I, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. II, p. 367.

⁷² *Ibid.*, ch. III, pp. 372-73 : « L'Evangile a été vérifié sur la lumière naturelle. On le prouve par des exemples. » « La douceur étoit le caractère dominant de J. C. »

⁷³ À comparer avec le verset de Timothée : « Toute écriture est inspirée de Dieu, et utile pour enseigner, pour convaincre, pour corriger et pour instruire dans la justice. » (2 Tim. III, 16). Même si Bayle n'emploie pas cette citation biblique, il ne devait sûrement pas la méconnaître en tant que protestant et fils de pasteur, fort versé au demeurant dans l'étude de l'Écriture sainte.

d'une quelconque intolérance théologique serait aux yeux du philosophe ni plus ni moins qu'une imposture. Si en prenant littéralement l'Écriture « on engage l'homme à faire des crimes ou (pour ôter toute équivoque) à commettre des actions que la lumière naturelle, les préceptes du Décalogue & la Morale de l'Évangile nous défendent, il faut tenir pour tout assuré que l'on lui donne un faux sens, & qu'au lieu de la révélation divine, on propose aux peuples ses visions propres, ses passions, & ses préjugés. »⁷⁴

Pour Bayle il est notoire que la violence et la contrainte n'ont jamais inspiré de foi véritable ; au contraire, corrompant la conscience, elles n'ont depuis toujours produit que des actes empreints d'hypocrisie, que réprouve la Révélation.⁷⁵ Dès lors, quel tort les convertisseurs à contrainte n'ont-ils pas causé à la véritable Religion puisque, se fourvoyant eux-mêmes sur le but à atteindre, ils n'ont fait que multiplier les faux croyants et peupler l'Église de profanes ?

D'autre part, le philosophe se devait de montrer que l'intolérance civile n'est pas seulement ruineuse pour les individus mais qu'elle l'est également pour l'État : c'est ce qu'il fit dans le chapitre VI de la Deuxième partie, où Bayle voit en elle la source de toutes les dissensions. Il est clair en effet que les minorités sont d'autant plus promptes à se soulever contre l'autorité ou à faire appel au secours de l'étranger que lorsqu'elles sont brimées et livrées à l'insécurité.⁷⁶ Bref, « si la multiplicité des religions nuit à un Etat, c'est uniquement parce que l'une ne veut pas tolérer l'autre mais l'engloutir par la voie des persécutions. »⁷⁷ Bayle martèle ainsi tout au long du texte, à l'intention des gens de l'une ou l'autre Église : « c'est donc la tolérance qui épargnerait au monde tout ce mal. »⁷⁸

⁷⁴ *Commentaire philosophique*, Première partie, ch. I, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. II, p. 367.

⁷⁵ Joseph Loconte, « The Golden Rule of Toleration », *Christian History*, 5/07/2009, en ligne : www.christianhistory.net

⁷⁶ Élisabeth Labrousse, introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, pp. 21-22 ; « Le Refuge hollandais... », p. 89.

⁷⁷ *Commentaire philosophique*, Deuxième partie, ch. VI, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. II, p. 415.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 416.

À la contrainte légitime en matière de religion, Bayle s'opposa radicalement en fondant la tolérance civile sur une liberté de conscience universelle, sans aucune disposition limitative. Contre Louis XIV qui n'en avait laissé qu'un petit reste au sein de l'édit de Fontainebleau,⁷⁹ Bayle s'attacha à définir ce que c'est que la « vraie » liberté de conscience. Essentiellement, celle-ci suppose le caractère inviolable du for intérieur : « la Religion est une affaire de conscience qui ne se commande pas. »⁸⁰ C'est la dimension *sacrée* et *transcendante* de la conscience qui, en matière de foi, la fait échapper à toute dépendance terrestre. Inutile donc d'employer la violence dans le but d'imposer une religion à ceux qui ne la professent pas : « la conscience est le point d'insertion de cette relation en quelque sorte verticale entre l'homme et son créateur dont nul n'a le droit d'essayer d'infléchir la trajectoire par une intervention qui est, très précisément, une tentative de viol spirituel. »⁸¹ La conscience étant du ressort exclusif de Dieu, il est inadmissible que l'on tente de mettre la main sur ce qui est, en somme, sa propriété.

De cette façon Bayle marquait le seuil au-delà duquel ne pourrait s'exercer la prépotence du prince. Ce n'était pas une mince affaire puisqu'il se trouvait pareillement à remettre en doute le principe d'« autorité dogmatique. »⁸² Hardi par rapport aux idées courantes de son temps, le philosophe substituait la forme au contenu en réclamant le respect de *toute* conscience dans l'intégrité de sa bonne foi, quelles que soient ses convictions. Ou si l'on veut, en langage

⁷⁹ Cet aspect, Bayle l'avait déjà dénoncé de façon criante dans *Ce que c'est que la France toute catholique...* : « Mais la mauvaise-foi la plus-criante qui se trouve dans cet Edit, & celle qui montre le plus manifestement, qu'on se moque de Dieu & des hommes, est contenuë au dernier article. Voici comme on y parle. *Pourront au sur-plus les-dits de la R.P.R. en attendant qu'il plaise à Dieu les éclairer comme les autres, demeurer dans les Villes et lieux de nôtre Roiaume, Pais et Terres de nôtre obéissance, et y continuer leur commerce, et jouir de leurs biens, sans pouvoir être troublez ni empêchez sous prétexte de la dite R.P.R. à condition, comme dit est, de ne point faire d'exercice etc.* Peut-on rien voir de plus-précis, & de plus-clair, ni qui promette plus-solennellement la liberté de conscience, sans trouble ni empêchement. Néanmoins, dans le tems-même que l'Edit se publia, il y avoit des Villes, où les Dragons fourrageoient chez ceux ce la Réligion. [...] Je vous prie de me dire, si ce n'est pas aimer la tromperie de pure gaieté de cœur ? Est-ce la force invincible de l'habitude qui vous fait mentir sans nécessité, ou est-ce un juste jugement de Dieu qui vous étourdit, & qui vous empêche de voir que vous vous rendez dignes de l'exécration publique, par le mépris insupportable que vous faites du jugement de toute la terre, & des apparences de la bonne-foi ? Quel besoin aviez-vous de faire cette promesse ? On ne sauroit assez decrier le peu de justesse, & l'égarement qui éclate dans tout cela » (éd. Elisabeth Labrousse, 1973, *op. cit.*, p. 56).

⁸⁰ *Commentaire philosophique*, Deuxième partie, ch. VII, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. II, p. 420. Même si Bayle parle des « droits de la conscience », il demeure qu'il reste profondément étranger à la conception lockienne des « droits imprescriptibles de l'individu ». Nulle part il n'en est fait mention dans le *Commentaire philosophique* : c'était encore une notion très anglaise à pareille date. Cf. Elisabeth Labrousse, introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, p. 20.

⁸¹ Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, tome II, *Hétérodoxie et rigorisme*, *op. cit.*, 1964, p. 575.

⁸² Jean-Michel Gros, préface à : Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique...*, p. 11.

théologique, c'est en dehors du fait qu'il soit « errant » ou non que l'individu devait être considéré.⁸³ L'analyse baylienne aboutissait ainsi au rejet même de l'orthodoxie en tant que critère pour une théorie de la tolérance.

L'argumentation employée dans le *Commentaire* insiste beaucoup sur le fait que nul n'est infaillible et que personne ne peut se vanter de posséder la vérité absolue. Car la Vérité n'est pas une connaissance ou un attribut que l'on acquiert simplement à la suite d'un examen ou par le privilège de la naissance. Tandis que celui qui entreprendrait de la prouver scientifiquement ne ferait que perdre son temps, la chose s'avérant impossible. Il s'ensuit donc que la foi, selon Bayle, ne nous donnerait d'autre marque d'orthodoxie que le sentiment intérieur et la conviction de la conscience.⁸⁴ Or cette marque, observe-t-il, se retrouverait aussi chez ceux que l'on appelle hérétiques. Ce qui nous amène à la question suivante : qu'est-ce qui distingue ces deux types d'hommes, si ce n'est qu'il nous faut comprendre qu'il n'y a finalement de conscience « errante » que par rapport à l'orthodoxie aux commandes ? La réponse pour le philosophe ne peut être que dans le sens de l'inclusion : « dès aussi-tôt que l'erreur est ornée des livrées de la vérité, nous lui devons le même respect qu'à la vérité », ⁸⁵ c'est-à-dire que l'on doit donner toute liberté à ceux qui, croyant à cette erreur, se croient pourtant être dans le Vrai : ⁸⁶ « le droit de la conscience errante de bonne foi, est tout le même que celui de la conscience orthodoxe. » ⁸⁷

En faisant de la question même de la Vérité et de sa définition exacte quelque chose de secondaire (l'important, c'est de ne pas persécuter), Bayle privait les Convertisseurs à contrainte

⁸³ Cf. Gianluca Mori, « Pierre Bayle, the Rights of the Conscience, the "Remedy" of Toleration », *Ratio Juris*, vol. 10, no. 1 (mars), 1997, pp. 45-50 ; Jean-Michel Gros, « La tolérance et le problème théologico-politique », in Anthony McKenna et Gianni Paganini, *Pierre Bayle dans la République des Lettres...*, p. 418.

⁸⁴ *Commentaire philosophique*, Deuxième partie, ch. X, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. II, p. 439.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 433.

⁸⁶ Cf. Barbara Sher Tinsley, « Sozzini's Ghost: Pierre Bayle and Socinian Toleration », *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, no. 4 (oct.) 1996, p. 609.

⁸⁷ *Commentaire philosophique*, Deuxième partie, ch. IX, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. II, p. 427.

de l'argument traditionnel de l'orthodoxie,⁸⁸ et laissait toute la place à cette qualité morale de l'action dont nous avons précédemment parlé. Car pour le philosophe la tolérance était avant tout une attitude vertueuse et de surcroît totalement en accord avec ce que la volonté divine commande « directement, absolument & sans condition préalable »⁸⁹ à tout homme. Qu'il soit orthodoxe ou hérétique selon les clivages théologiques, le principal étant qu'il fasse preuve de charité et de vertu.⁹⁰

Or, convertir de force celui qu'on croit dans l'erreur constitue à coup sûr une offense, illégitime, à l'endroit de ce qui est finalement, selon l'optique baylienne, une qualité de la conscience, à savoir la probité. Car celui qui se conforme à sa conscience « errante » ne fait que démontrer sa sincérité aux yeux du philosophe.

C'est pourquoi Bayle, s'adressant ici aux orthodoxes (pris ici en tant qu'entité générique), leur recommandait en ces termes une attitude empreinte d'indulgence : « Que l'on doit bien travailler de toutes ses forces à instruire par de vives & bonnes raisons ceux qui errent ; mais leur laisser la liberté de déclarer qu'ils persévèrent dans leurs sentimens, & de servir Dieu selon leur conscience, si l'on n' a pas le bonheur de les détromper. »⁹¹ Même si le tolérant peut ne pas estimer la doctrine de l'Autre, il doit néanmoins lui reconnaître le droit de se tromper et toute la tranquillité du monde pour le faire.

Mieux encore, sur le plan de l'application de la tolérance Bayle allait jusqu'à gratifier cet « Autre » de la liberté de pratiquer publiquement son culte (mais sans prosélytisme excessif).⁹² Car

⁸⁸ « La conclusion que nous en tirons, est que s'il étoit vrai que Dieu eût commandé aux Sectateurs de la vérité de persécuter les Sectateurs du mensonge ; ceux-ci apprenant cet ordre seroient obligez de persécuter les Sectateurs de la vérité, & feroient fort mal de ne les persecuter pas, & seroient disculpez devant Dieu, pourvû que l'ignorance où ils seroient ne fût pas affectée & malicieuse. » (*Commentaire philosophique, ibid.*, Deuxième partie, ch. XI, p. 443).

⁸⁹ *Ibid.*, Deuxième partie, ch. X, p. 435.

⁹⁰ Barbara Sher Tinsley, « Sozzini's Ghost... », pp. 609-610.

⁹¹ *Commentaire philosophique*, Deuxième partie, ch. V, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. II, p. 414.

⁹² *Ibid.*, ch. IX, p. 431.

pour lui elle était pleinement constitutive d'une « véritable » liberté de conscience, par opposition à celle accordée par l'édit de Fontainebleau en laquelle il ne voyait qu'une sorte de contrefaçon.

En établissant l'autonomie de chaque conscience, Bayle lui reconnaissait le droit d'exister à part. C'est donc dire que la multiplicité de pensées et de religions était considérée par le philosophe de Rotterdam comme une réalité de fait. Depuis toujours mais avec plus ou moins de bonheur, les hommes avaient eu à vivre ensemble, dans leur bigarrure, et apparemment cela ne changerait pas de sitôt. Quel bienfait alors une société pouvait-elle retirer d'une pratique généralisée de la tolérance ? La fin de tous les affrontements « sectaires » et l'instauration d'une véritable harmonie, nous répond Bayle. Car, contrairement au monopole étouffant d'une religion dominante, la tolérance d'une multiplicité de croyances ne comporte à ses yeux que des avantages.⁹³ Pourquoi ? Parce que ramenées sur un pied d'égalité, toutes les Églises se livreraient à une saine et fructueuse concurrence, dont profiterait au premier chef le Bien Commun :

Si chacun avoit la tolerance que je sôùtiens, il y auroit la même concorde dans un Etat divisé en dix Religions, que dans une Ville où les diverses especes d'Artisans s'entresupportent mutuellement. Tout ce qu'il pourroit y avoir, ce seroit une honnête émulation à qui plus se signaleroit en piété, en bonnes mœurs, en science ; chacun se piqueroit de prouver qu'elle est plus amie de Dieu, en témoignant un plus fort attachement à la pratique des bonnes œuvres ; elles se piqueroient même de plus d'affection pour la patrie, si le souverain les protegeoit toutes, & les tenoit en équilibre par son équité. Or il est manifeste qu'une si belle émulation seroit cause d'une infinité de biens ; & par conséquent la tolerance est la chose du monde la plus propre à ramener le siecle d'or, & à faire un concert & une harmonie de plusieurs voix & instrumens de différens tons & notes, aussi agréable pour le moins que l'uniformité d'une seule voix. Qu'est-ce donc qui empêche ce beau concert formé de voix & de tons si différens l'un de l'autre ? C'est que l'une des deux Religions veut exercer une tyrannie cruelle sur les esprits, & forcer les autres à lui sacrifier leur conscience.⁹⁴

⁹³ *Commentaire philosophique*, Deuxième partie, ch. VI, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. II, pp. 415 et suiv.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 415.

Pour toutes ces raisons, il importait à Bayle que la tolérance civile soit la plus large possible et s'applique à toutes les confessions, même non chrétiennes. De toute façon, comment pourrait-on justifier que l'on refuse aux uns ce que l'on accorderait aux autres ?

C'est ici que nos adversaires s'imaginent nous tenir par la gorge ; il s'ensuit de vos raisons, disent-ils, qu'il faudroit souffrir dans la République non seulement les Sociniens, mais aussi les Juifs & les Turcs : Or cette conséquence est absurde ; donc la Doctrine d'où elle naît l'est aussi. Je réponds, que j'accorde la conséquence, mais je nie qu'elle soit absurde. Il y a des occasions où les sentimens moïens sont les meilleurs, & les deux extrémités vicieuses ; cela est même fort fréquent, mais en cette rencontre on ne sauroit trouver de juste milieu ; il faut tout ou rien. On ne peut avoir de bonnes raisons pour tolérer une Secte, si elles ne sont pas bonnes pour en tolérer une autre ; il en va comme dans les fourches Caudines où Herennius Pontius conseilla l'une ou l'autre des deux extrémités, ou de bien traiter tous les Romains, ou de les tuer tous : & l'expérience montra que son fils qui voulut tenir le milieu, n'y entendit rien. *Ista quidem sententia*, lui dit sagement son père, *ea est qua neque amicos parat, neque inimicos tollit*.⁹⁵

Quant aux athées et autres *mécréants*, nous relevons dans le *Commentaire* un discours assez évasif à leur égard.⁹⁶ Sans doute est-ce de manière délibérée que Bayle procéda de la sorte. Selon une habitude qui lui est propre, celle d'un homme prudent qui se dissimule, il s'en remet ici à la compréhension supérieure de ceux parmi ses lecteurs qui se donneront bien la peine de le percer à jour, en lisant ce qui est écrit entre les lignes. Bayle n'était pas sans ignorer à quel point le sujet de l'athéisme était périlleux en 1686 pour quiconque en parlait autrement que pour le condamner sans appel et vouer ses adeptes à l'intolérance la plus stricte. Dans ces conditions nous comprenons pourquoi Bayle ne voulut s'avancer qu'à pas feutrés, dans ces quelques paragraphes du chapitre IX de la Deuxième partie où cette question n'est finalement traitée que furtivement.

Ainsi, à propos de ceux qui proclament *ouvertement* leur irrégion (comprendons ici : qui en font la propagande), notre auteur se contente uniquement de mentionner que de tels gens ne

⁹⁵ *Ibid.*, ch. VII, p. 419.

⁹⁶ Sur Bayle et l'athéisme dans le *Commentaire philosophique*, cf. Jonathan Israel, « Pierre Bayle's political Thought », in Anthony McKenna et Gianni Paganini (dir.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres...*, pp. 365-66.

devraient pas avoir la liberté de « déclamer partout où bon leur semblera contre Dieu & la Religion ». Car les magistrats sont « obligés par la loi éternelle de maintenir [...] la sûreté de tous les membres de la société qu'ils gouvernent » ; ils peuvent et doivent donc « punir tous ceux qui choquent les loix fondamentales de l'Etat, au nombre desquels on a coutume de mettre tous ceux qui ôtent la providence, & toute la crainte de la Justice de Dieu. »⁹⁷ Dans ce passage ambivalent, où à première vue les athées n'obtiennent rien de significatif, on remarque toutefois cette tournure de phrase (« au nombre desquels on a coutume... ») : cet emploi particulier de Bayle est certainement pour lui une façon – subtile – de se dissocier du préjugé hégémonique selon lequel, rappelons-le, les athées sont des gens obligatoirement malicieux et ennemis de l'intérêt public.

Plus important encore sont ces deux indices qu'une lecture approfondie de ce même chapitre IX de la Deuxième partie nous fait découvrir et qui nous aident à cerner précisément l'opinion véritable de notre auteur quant au sort à réserver aux athées : d'abord son sens des convenances, qui est avant tout celui de l'ordre public (puisque le militantisme conduit selon Bayle à l'embrasement) ; ensuite, son indifférence pour ce qui est des convictions partagées par les Esprits forts. Cette indifférence, celle qu'il éprouve et celle qu'il prône, Bayle l'illustre par un exemple, celui du juge lorsqu'il condamne le délinquant de droit commun. Peu importe en effet au magistrat « la conscience du voleur & de l'homicide » lorsqu'il les châtie tous deux pour avoir renversé les « fondemens » de la société : « il n'est point obligé d'[y] avoir égard ».⁹⁸ Ainsi en est-il du regard que Bayle pose sur l'athée : seul le résultat de l'action compte, et cela ne devrait se mesurer uniquement qu'en termes de nuisance effective. Le reste, y compris tout ce qui se rapporte à la motivation de l'action, est du ressort de la conscience. Et celle-ci, nous savons déjà que Bayle la considère comme inviolable.

⁹⁷ *Commentaire philosophique*, Deuxième partie, ch. IX, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. II, p. 431.

⁹⁸ *Idem*.

En clair, toute cette partie du chapitre IX revient à dire que les athées doivent être laissés en paix du moment qu'ils se tiennent quietes, qu'ils vivent selon un principe rationnel de morale et qu'ils observent les lois tout comme les autres sujets. Qu'ils soient capables de le faire, notre auteur en est pleinement convaincu. Car, contrairement à Locke, Bayle, lui, admet l'existence d'athées vertueux,⁹⁹ sensibles aux règles de l'honneur et socialement inoffensifs.¹⁰⁰ C'est pourquoi le philosophe souhaite que les mêmes règles élémentaires de justice s'appliquent non seulement au bénéfice des religions non chrétiennes, mais encore (par extension) aux sceptiques et aux incroyants : les autorités doivent se montrer indulgentes pour tous ceux – peu importe la doctrine ou l'observance – « qui ne troublent point le repos public, c'est-à-dire, pour les dogmes avec lesquels il est aussi facile aux Sujets de jouir sûrement de leur bien & de leur honneur, sous la majesté des loix, qu'avec d'autres dogmes. »¹⁰¹

Il n'y avait donc aucune raison valable, selon la logique baylienne, d'exclure l'athée de la société civile pour la seule raison de son athéisme.¹⁰² Cette intégration était certes audacieuse puisque sans précédent ; c'est grâce à elle d'ailleurs qu'il nous est possible d'affirmer que, contrairement à d'autres théoriciens de sa génération, le philosophe de Rotterdam donna à sa conception de la liberté de conscience une dimension vraiment universelle.

⁹⁹ Dans les *Pensées diverses* de 1683 (*op. cit.*), Bayle concluait déjà à la viabilité d'une société d'athées en se basant sur la constatation anthropologique que ce sont fondamentalement les « passions » et les « intérêts » qui déterminent le comportement des hommes, indépendamment du fait qu'ils soient religieux ou athées. Partant, il pouvait affirmer que « l'athéisme ne conduit pas nécessairement à la corruption des mœurs » (§ CXXXIII), puisqu'on peut très bien « avoir une idée d'honnêteté sans croire qu'il y ait un Dieu » (§ CLXXVIII). Ce que le *Commentaire* ajoutait de plus à ces vues, c'est qu'il les intégrait à la pensée baylienne d'une liberté de conscience universelle. Cf. Hubert Bost, *Pierre Bayle et la religion...*, p. 17 ; Anthony McKenna, « Introduction », in *Pierre Bayle, témoin et conscience de son temps. Un choix d'articles du Dictionnaire historique et critique*, Paris, Honoré Champion, 2001, (« Vie des Huguenots », 13), p. 12. Cf. égal. Jean-Michel Gros, préface à : Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique...*, p. 34.

¹⁰⁰ À une époque où l'« athéisme était synonyme d'immoralité, de perversion, de débauches » (G. Mori, « Athéisme et fidéisme » in *Bayle philosophe*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 189), la thèse de la vertu des athées pouvait certainement paraître scandaleuse. Notons qu'en défendant la possibilité d'une morale athée, Bayle s'exposait à se voir accuser lui-même d'athéisme. À ce chapitre, la plus notable des attaques qu'il eût à soutenir provint de son grand adversaire du Refuge, Jurieu. En plus de dénoncer dans ses propres livres la défense que son collègue Bayle avait faite des doctrines « arminiennes » ou « sociniennes » du rationalisme, sans oublier celle de la tolérance, Jurieu finit par convaincre le conseil municipal de Rotterdam d'exclure Bayle de son poste d'enseignant à l'*École Illustre* (1693). Soupçonné d'athéisme par le même Jurieu, le philosophe eut plusieurs fois à comparaître, durant les années 1690, devant le consistoire de l'Église wallonne de Rotterdam et dut lui fournir des éclaircissements à propos de certains articles de son *Dictionnaire*. Hormis cela, Bayle ne subit pas d'autres sanctions et fut laissé généralement laissé en paix pour rédiger ses ouvrages, tandis qu'il survivait grâce à la pension que lui fournissait Reinier Leers, son éditeur. Cf. Anthony McKenna et Hubert Bost, *L'affaire Bayle. La bataille entre Pierre Bayle et Pierre Jurieu devant le consistoire de l'Église wallonne de Rotterdam*, Saint-Étienne, Université Jean-Monnet de Saint-Étienne / Institut Claude-Longeon, 2006, 171 p.

¹⁰¹ *Commentaire philosophique*, Deuxième partie, ch. IX, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. II, p. 431.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 430 et suiv.

Vers la tolérance étatique

Aussitôt publié, le *Commentaire philosophique* fut lu et commenté partout en Europe. On aurait cependant tort de croire que l'achèvement de cet ouvrage touffu, entièrement dédié au seul sujet de la tolérance, mit un point final au travail de pensée de Bayle sur le sujet. Ce serait méconnaître que notre auteur appartenait à cette catégorie de gens qui ont des exigences élevées et qui n'hésitent pas à modifier leurs propositions du moment qu'ils constatent certaines imperfections. C'est ainsi qu'à partir de 1688 Bayle commença à modifier son idée de la tolérance telle qu'exprimée dans le *Commentaire* : il la fit évoluer d'une conception morale centrée autour du respect des « droits de la conscience », dont la vertu individuelle n'est finalement que le seul garant, à un système politique de la tolérance contrôlé par un Législateur et protégé par la puissance de l'État-arbitre.¹⁰³ Cette métamorphose, nous la retrouvons achevée dans les dernières parties de la *Réponse aux questions d'un provincial* (surtout les troisième et quatrième). De sorte qu'au crépuscule de ses jours, Bayle en vint à défendre un système de la tolérance fort semblable, quoique plus ouvert, à celui de Locke.¹⁰⁴

Bayle, en effet, s'aperçut assez rapidement de toute l'ambiguïté que comportait l'exaltation de la conscience errante¹⁰⁵ : elle donnait prise au fanatisme de tout crin.¹⁰⁶ D'où cette question lancinante : comment pouvait-on « éviter qu'un persécuteur de "bonne foi" ne puisse prétendre relever du droit attendant à la conscience errante ? »¹⁰⁷ Même si la liberté de conscience continuait toujours d'être regardée par Bayle comme une valeur éternelle et objective,¹⁰⁸ il reste que sa

¹⁰³ C'est ce que disait Hobbes, voir plus haut.

¹⁰⁴ Cf. Gianluca Mori, « Pierre Bayle, the Rights of the Conscience... », pp. 57-60.

¹⁰⁵ Dès 1688, à l'occasion de la publication du *Supplément du Commentaire philosophique* (Gianluca Mori, *ibid.*, p. 51).

¹⁰⁶ Bayle remarque que « les désordres qui [sont] la suite de l'établissement du culte divin, [sont] liés avec la persuasion de la Conscience ; c'est-à-dire, que ceux qui les [commettent], [croient] rendre du service à Dieu » (Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial*, Quatrième partie, ch. I, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. III, p. 1011). Il observe également « qu'un grand crime ne laisse pas d'être un grand crime quoiqu'il soit commis selon les instincts d'une conscience erronée qui a pu se délivrer de son erreur. [...] la conscience ne disculpe que lorsque son ignorance est invincible » (*ibid.*, ch. II, p. 1014).

¹⁰⁷ Jean-Michel Gros, préface à : Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 31.

¹⁰⁸ Gianluca Mori, « Pierre Bayle, the Rights of the Conscience... », p. 58.

théorie achoppait sur un point capital : elle était impuissante face au zèle intolérant qui, « divinement inspiré » et se croyant par là justifié de passer outre aux principes moraux du bien, entreprendrait de dominer sur ses ennemis.

Jurieu lui aussi relevait cette inconséquence, qu'il nous rapporte ici dans son style incisif :

Enfin voici un Système qui nous fait une Morale tout-à-fait bouruë & bizarre : selon laquelle un homme sera damné pour avoir fait la volonté de Dieu, & confessé sa vérité toute sa vie, & au contraire un autre sera sauvé pour avoir confessé & professé le mensonge, & pour avoir commis les crimes les plus énormes. Aller contre le mouvement de sa conscience est *le plus grand péché que l'on puisse commettre*. Cela va contre la loi éternelle & immuable.¹⁰⁹

Cette remarque ne laissa sûrement pas d'incommoder davantage Bayle,¹¹⁰ car pour le théologien de Rotterdam, on étendait certainement trop loin l'empire de la conscience en le portant à tout.

Ainsi donc, plus le philosophe avançait en âge, plus il se rendait compte de cette évidence : la liberté de conscience, cette sagesse à mettre en pratique et laissée à la discrétion de tous, ne portait pas ses fruits. Tant et aussi longtemps qu'elle ne serait qu'une vertu individuelle, elle ne pourrait en aucun cas empêcher la violence des « faux dévots ».¹¹¹ Elle ne changerait rien aux « obliquités » des discours et des pouvoirs¹¹² et encore moins ne mettrait un frein aux guerres de religion qu'alimente l'opposition des préjugés confessionnels. Les solutions bienfaisantes ne peuvent s'imposer d'elles-mêmes par leur seul pouvoir de séduction : il faut au contraire les faire triompher en haut lieu ou sinon elles ne seront pas.

¹⁰⁹ En lui-même, le titre de l'ouvrage est déjà assez révélateur du programme que son auteur se donnait à lui-même ainsi que l'ouvrage qu'il est prévu de réfuter : Jurieu, *Des Droits des deux Souverains en matière de Religion, la Conscience et le Prince, Pour détruire le dogme de l'indifférence des Religions & de la tolérance Universelle : Contre un Livre intitulé Commentaire Philosophique, Sur ces paroles de la Parole, Contrains-les d'entrer*, Rotterdam, Henri de Graef, 1687, ch. XXV, pp. 79-89.

¹¹⁰ Gianluca Mori, « Pierre Bayle, the Rights of the Conscience... », p. 50.

¹¹¹ Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial*, Quatrième partie, ch. II, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. III, p. 1014.

¹¹² Daniel Vidal, « Hubert Bost, *Pierre Bayle historien, critique et moraliste* », *Archives de sciences sociales des religions* (En ligne), no. 136, 2006 (oct-déc), document 136-18, mis en ligne le 12 février 2007, consulté le 19 avril 2011. URL : <http://assr.revues.org/3876>.

Le cheminement de Bayle vers le réalisme politique, initié par ce constat d'insuccès, nous permet donc de comprendre pourquoi il a pu noter ceci en 1706, l'année même de sa mort :

Qu'un mal soit sans remède, ou qu'il puisse être guéri par un remède que le malade ne veut point prendre, c'est toute la même chose ; & de-là vient que pendant que la tolérance, le seul remède des troubles que les Schismes traînent avec eux, sera rejetée, la diversité de Religion sera un mal aussi réel & aussi terrible aux Societez, que s'il étoit irremédiable.¹¹³

L'intolérance triomphe partout à cause de la mauvaise volonté des hommes et de leurs passions antagonistes. L'histoire religieuse, pour peu qu'on l'étudie, atteste de son omniprésence parmi toutes les factions : il n'y a vraisemblablement que le temps de l'accès à la puissance qui distingue l'humble communion appelant au respect des autres croyances et le parti majoritaire qui brime et qui persécute les dissidents :

Si quelque Secte en fait profession [de la doctrine de la tolérance], c'est parce qu'elle en a besoin ; & il y a tout lieu de croire que si elle devenoit dominante, elle l'abandonneroit tout aussi-tôt. Les anciens Chrétiens soutinrent ce dogme pendant qu'ils vécurent sous des Empereurs Payens : ils ne trouvoient rien alors de plus injuste que de faire agir la Puissance séculière contre ceux qui ne suivoient pas la Religion dominante, & ils ne cessoient de dire que les armes de la Religion ne consistent qu'à persuader doucement et tranquillement les cœurs ; mais quand ils virent le Christianisme sur le Thrône, ils ne parlerent que de renverse l'Idolâtrie, & il n'y eut point d'Empereurs qu'ils louassent plus pompeusement que ceux qui s'étoient le plus appliqués à l'exterminer.¹¹⁴

Apparemment, l'État n'aurait jamais aucun avantage à recevoir d'une pluralité d'Églises en son sein, puisque la religion trouble inévitablement « le repos public quand elle forme des Sectes »¹¹⁵ : cette situation, Bayle ne peut que la constater comme étant régulière, sinon immanquable, du moins en terre de Chrétienté :

Ainsi nous pouvons dire [...] que la doctrine générale des Catholiques Romains & des Protestans est, que les Souverains se doivent servir de leur puissance pour punir ceux qui s'élèvent contre la vraie Religion établie dans leurs Etats, & que l'erreur de ces gens-là est un effet de leur malice. L'on joint à ce dogme-là un autre dogme qui n'est guères moins général ; c'est qu'une partie des Sujets peut résister aux Souverains¹¹⁶ qui les veulent

¹¹³ Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial*, Quatrième partie, ch. I, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. III, p. 1011.

¹¹⁴ *Idem*.

¹¹⁵ *Idem*.

¹¹⁶ À cela Bayle est catégoriquement opposé. À preuve, cette affirmation que le philosophe jette à la figure de Jurieu dans son *Avis important aux réfugiés*, éd. citée : « S'il s'agit d'exclure du throne quelque Prince desagréable aux Protestans, je le nie. » (p. 77) Et Bayle de railler quelques

dépouiller de la liberté de servir Dieu d'une autre Maniere que celle qui est établie dans le Pays. »¹¹⁷

Comment alors « conserver le repos public, & [...] épargner aux Societez les desolations horribles à quoi le zèle de Religion les expose » ?¹¹⁸ Un esprit tel que Bayle ne pouvait en rester là avec ce constat morose. Car le philosophe continuait de croire que l'usage de la tolérance était la seule ressource envisageable – c'est-à-dire raisonnable – pour « rendre utile au bien temporel des Societez la diversité des Religions ».¹¹⁹ C'est pourquoi il avait recherché – et trouvé – une issue politique à l'équivoque inhérente aux droits de la « conscience errante » : en retirant l'initiative de la tolérance au croyant lui-même pour la confier au prince.¹²⁰

À force de déchiffrer le propos de Bayle (faussement erratique et vagabond), nous finissons par découvrir ce qui est essentiel dans cette quatrième partie de la *Réponse aux questions d'un provincial*. Il recommande ainsi de ne plus commettre le glaive aux souverains et magistrats pour qu'ils protègent « le Saint Ministère » et renversent « toute idolâtrie, & tout faux culte de Dieu ». À l'inverse de tout cela, le gouvernement ne doit chercher à se régler « que sur des raisons humaines » tout en s'efforçant de s'éloigner des « principes des Théologiens ».¹²¹ Car sa tâche est

pages plus loin l'évolution contradictoire des positions de son adversaire sur le sujet : « En vous faisant beaucoup de grace, c'est-à-dire, en fermant les yeux sur tant de libelles Republicains que vous avez fait courir depuis l'année 1682, jusqu'à l'expédition d'Angleterre, l'on trouve que votre foi de l'an 1681 n'a cédé la place à une foi toute contraire qu'en 1689. N'est-ce pas une bien longue constance ? Voici donc ce que vous établissez dans un nombre infini de livres envoyez par toute la terre l'an 1689 ou en formes d'instructions catechetiques & de Lettres Pastorales, ou comme des Manifestes & des Apologies, c'est que l'autorité des Rois vient des peuples ; que les Rois ne sont que depositaires de la souveraineté ; qu'ils sont justiciables du peuple pour la mauvaise administration de ce depot ; que le peuple est en droit de retirer ce depot, lors que le bien public & l'intérêt de la Religion le veulent ainsi, & de le confier à qui bon lui semble. Peut-on voir des doctrines plus opposées que vos protestations de l'an 1681 & vos decisions de l'an 1689 ? On peut vous faire d'autant plus de confusion sur cette inconstance, que l'on est persuadé avec beaucoup de justice que vous reviendriez des demain à votre dogme de 1681, si quelque Roi Catholique se voulant faire Protestant, trouvoit ses sujets tout preparez à le déposer. [...] De sorte que vous soufflez le chaud & le froid en même tems, niant & affirmant la même chose selon que vous y trouvez pas le compte de votre parti. C'est un peu trop se jouer du monde, & se servir de ses opinions comme de ses habits, avoir des dogmes de rechange selon les temps & les lieux, comme l'on a des habits de ville & des habits de campagne, des manteaux, ou des chapeaux de pluye, & d'autres pour le beau temps » (pp. 83-86).

¹¹⁷ Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial*, Quatrième partie, ch. I, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. III, pp. 1011-12.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 1013.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 1011.

¹²⁰ Puisqu'« il est sûr que [d'elle-même] la doctrine de la Tolérance ne produit rien » (*ibid.*, p. 1011).

¹²¹ *Ibid.*, pp. 1012-13.

avant toute chose de nature civile : ce qui implique qu'elle doive se cantonner uniquement à « la punition des méchants, [à] la défense des gens de bien » et à « prendre soin de la Police. »¹²²

En suggérant de la sorte une neutralité complète de l'État à l'égard de toute influence religieuse,¹²³ Bayle posait les bases d'une tolérance-arbitrage soucieuse en priorité de « raison », de « respect pour le Public », d'« honneur humain » et éloignée de la « laideur de l'injustice ».¹²⁴ Nous retrouvons les mêmes principes dans la citation suivante :

[...] les Souverains qui maintiennent, ou qui rétablissent la tranquillité de leurs États, en ne souffrant point qu'aucune secte soit persécutée, suivent plutôt l'intérêt humain que les lumieres de leur Théologie, & [...] agissent non pas en Catholiques Romains ou en Protestans, mais en Politiques. [...] Vous verrez par-là que si une sage Tolérance de diverses Religions fait quelquefois la tranquillité & la prospérité, la Religion n'en est point la cause ; puisqu'au contraire il a fallu sacrifier à la Politique l'un des Articles de la Confession de foi.¹²⁵

Sur le plan des institutions politiques, la tolérance étatique telle que pensée par Bayle ne pouvait fonctionner qu'à la condition expresse d'émaner d'une autorité temporelle suprême et unique, suffisamment forte pour tenir la dragée haute à toutes les confessions et ordonner leurs relations réciproques.¹²⁶ « Si chaque particulier se conformoit de lui-même regulierement à l'équité & à la justice [...], il ne seroit point nécessaire d'établir des Rois ni des Magistrats. »¹²⁷ Mais dans le monde réel, la menace que représente le désordre doit être combattue sans cesse. D'où la nécessité pour Bayle d'un gouvernement autoritaire, sans restriction ni réserve, sans contredit le seul à ses yeux qui soit en mesure d'assurer à tous le maximum de sécurité.¹²⁸

¹²² *Ibid.*, p. 1012.

¹²³ Gianluca Mori, « Pierre Bayle, the Rights of the Conscience... », p. 58.

¹²⁴ Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial*, Troisième partie, ch. XX, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. III, p. 955.

¹²⁵ *Ibid.*, Quatrième partie, ch. I, in *Œuvres diverses* (1737), éd. citée, t. III, pp. 1012-13.

¹²⁶ Gianluca Mori, « Pierre Bayle, the Rights of the Conscience... », pp. 58-60.

¹²⁷ Bayle, *Continuation des Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comete qui parut au mois de Decembre 1680, ou Réponse à plusieurs difficultez que Mr *** a proposées à l'Auteur* (1705), t. IV, Rotterdam, Chez les Heritiers de Reinier Leers, 1721, § CXV, p. 310.

¹²⁸ *Ibid.*, § CXXI, pp. 347-48.

C'est pourquoi le philosophe considérait la monarchie absolue comme la forme d'organisation politique la plus appropriée,¹²⁹ ainsi que la plus générale, et ne reconnaissait pas qu'il y eût nécessité d'imposer des limites constitutionnelles au pouvoir royal.¹³⁰ Tous les autres types de gouvernement sont disqualifiés d'office, notamment en raison d'un manque d'aplomb élémentaire : un régime en effet ne saurait être trop solide ni trop intransigeant lorsqu'il s'agit d'appliquer la tolérance. La crainte de troubles éventuels est aussi l'une des raisons pour lesquelles Bayle s'attaqua, dans l'*Avis important aux Réfugiez*, à la théorie de la souveraineté populaire que Jurieu avait exposée dans ses *Lettres pastorales*. Il regardait plutôt en mal cet « esprit Republicain qui ne va pas à moins qu'à introduire l'anarchie dans le monde, le plus grand fleau de la société civile. »¹³¹ Or l'anarchie, outre que de ruiner les « sociétés les plus florissantes »,¹³² donne toute licence aux sujets de s'entretuer pour des motifs de religion. Bayle va même jusqu'à alléguer que « la plus forte tyrannie n'est pas si misérable que l'anarchie, quand il n'y a ni Prince ni Magistrat »¹³³ et quand il y a « rupture de la société » au point que les particuliers s'enhardissent à « insulter les autres particuliers » et que tous secouent « le joug des loix ». ¹³⁴

¹²⁹ Il est intéressant de constater que Bayle et Hobbes confluent précisément sur la perception de l'absolutisme politique, dans lequel tous deux voyaient une condition de possibilité de la tolérance religieuse : ils diffèrent cependant quant aux modalités d'application de cette même tolérance. D'autre part, comme le fait remarquer Hans Bots, il est curieux que le monarchiste Bayle ait réclamé pour les citoyens de la République des Lettres une liberté et une égalité « républicaines » (Cf. *Dictionnaire historique et critique*, t. I, Rotterdam, 1715, art. « Catius », rem. D, p. 879). Il faut dire qu'il établit une différence entre la réalité politique de son temps et l'état virtuel de la communauté des lettrés (Cf. Hans Bots, « Le Réfugié Pierre Bayle dans sa recherche d'une nouvelle patrie : la République des Lettres », in Anthony McKenna et Gianni Paganini (dir.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres...*, p. 29).

¹³⁰ Jonathan Israel, « Pierre Bayle's political Thought... », p. 369.

¹³¹ Bayle, *Avis important aux Réfugiez sur leur prochain retour en France*, éd. citée, p. 6. Cf. égal. p. 97. Ce conflit entre Bayle et Jurieu fait dire à Elisabeth Labrousse qu'il est certainement une illustration de l'expression voulant que « souvent les arbres cachent la forêt : il est en effet très sensible à un homme du XX^e siècle [elle écrivait cela en 1967] que droit des peuples et tolérance civile, loin de constituer des solutions exclusives l'une de l'autre, sont au contraire logiquement liés » (Élisabeth Labrousse, « Le Refuge hollandais, Bayle et Jurieu... », p. 93). Entre les notions de liberté individuelle (défendues par Bayle à-travers la tolérance) et de souveraineté populaire, il y a un lien fort étroit : c'est ce que comprendront très nettement les philosophes du XVIII^e siècle.

¹³² Bayle, *Continuation des Pensées diverses...*, § CXV, p. 300.

¹³³ *Ibid.*, § CVIII, p. 238.

¹³⁴ *Ibid.*, § CXXI, p. 347.

En définitive, un État très contraignant aux mains d'un souverain unique et incontestable ressort des conceptions bayliennes. Sur cela il rejoint Bossuet,¹³⁵ à la différence que pour le philosophe de Rotterdam il ne saurait être question de droit divin des rois ni d'unité religieuse.

Conclusion

Bayle a une conception « empirique, prosaïque, contingente de ce qui se passe ».¹³⁶ Il rejette le triomphalisme « sectaire » qui caractérise par exemple son adversaire, le théologien de Rotterdam. Il y a chez lui un réel souci de distinguer l'Absolu et le relatif.¹³⁷ Se voulant au-dessus de la mêlée, il cloue au pilori cette perversion idéologique qui inspire « aux personnes d'une secte » un grand mépris à l'endroit de « ceux qui en professent une autre », uniquement pour cause de « diversité de religion ».¹³⁸ Pour toutes ces raisons Bayle s'est abstenu d'adresser ses *Nouvelles de la République des Lettres* ou son *Dictionnaire* qu'aux lecteurs d'un seul camp (et nous pouvons dire la même chose pour la quasi-totalité de son œuvre).¹³⁹ Au contraire, il ne cessa de dialoguer avec autrui et de considérer l'argumentaire adverse dans ses démonstrations, souvent pour mieux le démanteler.

Les qualificatifs ne manquent pas pour qualifier sa production littéraire : « très personnelle », « inclassable », « originale », « débordante d'esprit et de combativité ».¹⁴⁰ Quelle que soit l'importance qu'il nous faut attribuer à l'individualité même de Bayle et quelle que soit la part de

¹³⁵ Pour Bossuet, de l'autorité seule dérivent le droit de propriété et tout autre droit. *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (1679), Paris, Pierre Cot, 1709, Livre premier, art. III, 5^e proposition, p. 27 : « C'est donc avec raison que saint Paul nous recommande : De prier perseveramment, & avec instance pour les rois, & pour tous ceux qui sont constituez en dignité, afin que nous passions tranquillement nôtre vie, en toute piété & chasteté. »

¹³⁶

¹³⁷ Ainsi, en histoire, les intentions de Dieu sont pour lui impénétrables. Le providentialisme qui habite Bossuet et Jurieu est absent de son œuvre. Considérant « les monumens que les François & les Espagnols ont consacrez à Dieu, pour le remercier de quelque victoire », le philosophe remarque qu'« ils sont d'une même Religion » et que par conséquent « le même Dieu qui a triomphé en France, a été batu en Espagne. Un Payen qui nous feroit cette objection ne seroit-il pas bien fin ? » (*Nouvelles Lettres de l'Auteur de la Critique générale de l'Histoire du Calvinisme*, Première partie, Lettre II, § XI, in *Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle* (1737), éd. citée, t. II, p. 174)

¹³⁸ Bayle, *Nouvelles de la République des Lettres* (mois d'octobre 1686, art. IX), in *Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle* (édition de Trévoux), La Haye, Compagnie des Libraires, 1737, t. I, p. 673 des *NRL*.

¹³⁹ Élisabeth Labrousse, « Les coulisses du journal de Bayle... », p. 45 ; Hans Bots, « Le Réfugié Pierre Bayle dans sa recherche d'une nouvelle patrie... », pp. 25, 29 et 31.

¹⁴⁰ Hubert Bost, *Pierre Bayle*, p. 8.

cette dernière dans la liberté critique qui caractérise son œuvre, il demeure que plusieurs milieux l'ont grandement influencé. Au premier chef nous retrouvons le protestantisme français, auquel Bayle appartient quasiment toute sa vie. N'oublions pas non plus la Hollande de la fin du XVII^e siècle que le philosophe habita, avec ses villes où l'on trouvait un milieu international bien informé, des librairies très actives¹⁴¹ et enfin un climat assez libre penseur pour l'époque.

Bayle appréciait la Hollande, ce pays qui l'avait accueilli « si charitablement, si libéralement », ¹⁴² et « qui est depuis si long tems la mere et l'azyle des Fideles persecutez ». ¹⁴³ Nul doute que dans son esprit les Provinces-Unies étaient « le rempart de la liberté de l'Europe, la République du monde la plus digne de prosperer, & de posseder jusqu'à la fin des siècles l'éclat, la puissance & la gloire où Dieu l'a élevée en si peu de tems par la sagesse & la justice de son gouvernement, par la valeur et l'experience de ses troupes, par l'industrie et la bonne foy de ses habitants... » ¹⁴⁴

Une tolérance de fait – et non de droit – s'était établie dans la République calviniste de l'Âge d'Or, notamment en matière religieuse, et cela était alors vu comme quelque chose d'exceptionnel en Europe. Le fait que le pays comptait beaucoup d'anabaptistes et de luthériens, en plus des calvinistes et des catholiques, y était sans doute pour quelque chose. C'est notamment dans la vie quotidienne qu'il faut chercher la manifestation de cet *œcuménisme* pratique qui fixait les normes pour la tolérance religieuse. Cette manière de sociabilité faisait en sorte que chacun s'efforçait de restreindre à l'espace privé l'expression de ses convictions religieuses. La coexistence pacifique reposait donc sur cette discrétion de tous les jours, laquelle permettait aux catholiques de pratiquer

¹⁴¹ Hans Bots, « Le Réfugié Pierre Bayle dans sa recherche d'une nouvelle patrie... », p. 20.

¹⁴² Bayle, *La Cabale Chimerique, ou Refutation de l'Histoire fabuleuse, & des calomnies que Mr. J. vient de publier malicieusement touchant un certain Projet de paix, & touchant le libelle intitulé, Avis important aux Réfugiez sur leur prochain retour en France, dans son Examen de ce libelle*, 2^e éd., Rotterdam, Reinier Leers, 1691, p. 113. Il faut dire qu'en écrivant cela, Bayle se défendait contre les accusations de Jurieu (contenues dans son *Examen d'un Libelle*) de vouloir conspirer la ruine de la Hollande sous une révolte des sujets sous leurs légitimes souverains. Ce que d'ailleurs Bayle niait catégoriquement en donnant l'assurance de son amour pour son nouveau foyer.

¹⁴³ *Idem*.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 114.

modestement leur culte, pourtant interdit en théorie. Il faut dire que ces derniers bénéficièrent aussi de l'indulgence et de la permissivité des bourgmestres locaux. Sans oublier que la législation anti-catholique en vigueur dans certaines provinces de la République était largement compensée par l'existence d'une égalité juridique (isonomie) valable pour tous.¹⁴⁵

C'est à partir de Rotterdam, d'ailleurs, que Bayle put mettre en pratique sa conception de la tolérance : il le fit au sein d'une société virtuelle, celle de la République des Lettres, cette enclave dédiée à la constitution d'un savoir universel et érigée au mépris des frontières établies. Ce fut là, paraît-il, que le philosophe trouva sa véritable patrie.¹⁴⁶ Cette République semblable à nulle autre, Bayle y adhéra pleinement¹⁴⁷ et l'anima par son réseau épistolaire et son journal ; il lui destina son *Dictionnaire* (rédigé avec l'aide de nombreuses « collaborations ») ; par son intermédiaire également il noua des liens amicaux avec plusieurs correspondants catholiques, se trouvant par là-même à échapper au conformisme protestant du Refuge. Aussi, la promotion de l'homme tolérant qui émerge du *Commentaire philosophique* put-il aisément se matérialiser dans cette fraternité au service d'une libre transmission du savoir et de la pratique des Belles-Lettres.¹⁴⁸ Il n'en était pas ainsi dans l'autre monde, le réel celui-là, où l'idéal du tolérant « vertueux » demeurerait en définitive une fiction, voire une rêverie.¹⁴⁹ D'où les changements que Bayle apporta, dans la foulée du *Commentaire*, à son utopie de la tolérance, et que rétrospectivement nous pourrions attribuer à la difficulté qu'éprouva le théoricien à fonder la tolérance sur un point de vue purement moral.

¹⁴⁵ Sur la tolérance effective qui avait cours dans les Provinces-Unies du XVII^e siècle, cf. Ronnie Po-Chia Hsia, H. F. K. Van Nierop (éd.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2002, 187 p.

¹⁴⁶ Hans Bots, « Le Réfugié Pierre Bayle dans sa recherche d'une nouvelle patrie... », p. 19.

¹⁴⁷ Dans le *Dictionnaire*, il souligne que cette République est, théoriquement, accessible à tous ceux qui veulent accréditer « l'empire de la Vérité et de la Raison » en cultivant les « belles-lettres » (*Dictionnaire historique et critique*, éd. citée, t. I, art. « Catus », rem. D. Dans l'article « Reinesius », rem. B, Bayle décrit ce qui est contraire à cet idéal (esprit de faction, dogmatisme, etc.), qui trop souvent caractérise selon lui le monde des lettrés.

¹⁴⁸ Elisabeth Labrousse, « Les coulisses du journal de Bayle... », p. 25.

¹⁴⁹ « Bayle goes so far as to imagine a baroque pantomime in which each character would say that he is happy to permit the others the right to profess their credo. But this idyllic situation, this golden era of tolerance, borders on the utopian » (Gianluca Mori, « Pierre Bayle, the Rights of the Conscience... », p. 57).

Cela dit, Bayle présenta dans la *Réponse aux questions d'un provincial* de 1706 la forme définitive de son utopie.¹⁵⁰ Aux sociétés de son temps, perçues comme idolâtres et incarnant pour lui « l'essence du théologico-politique comme confusion des genres », ¹⁵¹ il opposait une autre société, laïque, où l'État n'aurait pour mission que de favoriser l'intérêt commun et de garantir à tous une authentique liberté de conscience.¹⁵² Dès lors, à l'exception peut-être de cette foi toujours affichée pour l'absolutisme monarchique, le philosophe de Rotterdam avait rejoint, en grande partie, les positions de Locke.

Il n'empêche que la comparaison des idées de Locke et de Bayle sur la tolérance nous mène à un paradoxe : la tolérance baylienne est à la fois plus conservatrice et plus novatrice que la tolérance proposée par l'Anglais. Plus conservatrice parce qu'elle conduit à préférer l'absolutisme en guise de conciliateur, « [...] qui impose d'en haut, à l'ensemble du corps social, une clémence qui est rarement le fait des peuples ».¹⁵³ Plus radicale aussi car universelle, elle ignore les limites de la tolérance de Locke, qui demeure quant à elle liée à l'idée d'un État chrétien (anglican, pour être plus précis).¹⁵⁴

Au reste, il est significatif que le legs du « paradigme de la tolérance philosophique »¹⁵⁵ nous provienne de deux laïcs, Locke et Bayle, qui ont l'un et l'autre expérimenté l'intolérance dans la dissidence et condamné dans leurs écrits une situation multiséculaire : le fait qu'une confession se serve de la puissance de l'État pour imposer ses normes et ses valeurs religieuses.¹⁵⁶ Qu'un discours neuf sur la tolérance n'émane pas des milieux ecclésiastiques (d'un Bossuet ou d'un

¹⁵⁰ « These remarks, made in 1706, the very year of Bayle's death, constitute his last word on tolerance » (Gianluca Mori, *ibid.*, p. 57).

¹⁵¹ Isabelle Delpla, « Bayle : Pensées diverses sur l'athéisme ou le paradoxe de l'athée citoyen », in E. Cattin, L. Jaffro et A. Petit (dir.), *Figures du théologico-politique*, Paris, Vrin, 1999, (« Problèmes & Controverses »), p. 118.

¹⁵² Julie Saada-Gendron, « Hugo Grotius... », p. 110 ; Henri Peña-Ruiz, « Laïcité et égalité, leviers de l'émancipation », *Le Monde diplomatique*, fév. 2004, (en ligne) : http://www.monde-diplomatique.fr/2004/02/PENA_RUIZ/11036.

¹⁵³ Bernard Cottret, « Tolérance ou liberté de conscience... », p. 344.

¹⁵⁴ Gianluca Mori, « Pierre Bayle, the Rights of the Conscience... », p. 58.

¹⁵⁵ B. Cottret, « Tolérance et constitution d'un espace européen... », p. 73.

¹⁵⁶ Steve Bruce, *Politics and Religion*, Cambridge, Polity Press, 2003, p. 13.

Jurieu par exemple) nous révèle à quel point ceux-ci restaient attachés à l'absolu d'une Chrétienté une et orthodoxe et ne pourraient avant longtemps s'accommoder d'autre chose qu'une tolérance intérimaire, « faute de mieux »...

Certes, à la fin du XVII^e siècle, alors qu'on était encore à des lieues de comprendre et surtout d'admettre la variété dans le sentiment religieux ; la tolérance (comme attitude et comme pratique de gouvernement) demeurerait bien marginale dans les esprits. Souvent condamnée comme « tolérantisme »¹⁵⁷ et indifférence à l'égard du dogme, elle demeurerait étrangère « à un milieu culturel classique, fier des réussites de la monarchie absolue. »¹⁵⁸ Partout en Europe « la citoyenneté plénière impliquait une affiliation confessionnelle donnée et l'Église officielle était intimement soudée à l'État ».¹⁵⁹ Il restait encore au « contenu positif » de la tolérance à emporter l'opinion, ce qui à vrai dire fut un processus long. Cela, à vrai dire, ne devrait pas nous surprendre puisque l'expérience nous a montré maintes et maintes fois que c'est là le lot habituel des sentiments et des comportements, des opinions et des préjugés. Comme l'a dit Cervantès : « Il faut donner du temps au temps ».¹⁶⁰

* * *

¹⁵⁷ Francine Markovits, « Entre croire et savoir... », pp. 132-33.

¹⁵⁸ Jacques Solé, *Les origines intellectuelles de la Révocation de l'édit de Nantes*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1997, p. 60.

¹⁵⁹ Élisabeth Labrousse, introduction à : Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique...*, p. 10.

¹⁶⁰ *Don Quichotte*, 1605.

Conclusion générale

Nous avons constaté chez chacun de nos auteurs la proposition d'un vivre-ensemble politique et religieux qui s'avère utopique. Et comme base de leur réflexion, nous notons la place centrale qui revient à l'événement même de la Révocation, ou plus précisément à la problématique de l'altérité religieuse qui se dissimule derrière cet épisode-clé de l'histoire française. Ces trois visions utopiques sont riches en contrastes : celle de Bossuet en est une d'identification à la France toute-catholique de Louis XIV tandis que celles de Jurieu et de Bayle sont pour ainsi dire l'effet d'une protestation, comme s'il s'agissait de deux réponses données en sursaut au moment d'un cataclysme, avec toutefois de notables différences qui leur confèrent l'une comme l'autre une saveur bien particulière. Car Jurieu et Bayle ont en commun de critiquer une situation dont ils étaient les victimes. Aussi l'utopie prend-elle chez ces deux auteurs l'apparence d'une solution qu'on apporte à un problème, à une situation de fait dont on est mécontent et dont on ne pourra jamais s'accommoder en tant que minoritaire.

Ce qui évidemment n'est pas le cas chez Bossuet en raison de son appartenance à l'Église majoritaire, au service du roi de France. Aux antipodes de cet horizon catastrophique propre aux protestants du Refuge, le regard que l'évêque jette sur la France d'Ancien Régime est constant : il n'y a pas d'avant ni d'après-1685 dans ses écrits, autrement que pour triompher et pour exalter un dessein qu'il a contribué, par son influence politique et religieuse, à faire aboutir. Qu'il ait élaboré son utopie bien avant l'extinction officielle du protestantisme français n'est en cela que représentatif, car les principes unanimistes que l'on retrouve dans son œuvre sont aussi ceux qui s'imposèrent largement en 1685. De façon brillante, Bossuet avait ainsi inscrit dans une trame providentielle la destruction de la R.P.R., qui apparaît dès lors conforme au dessein divin car si Dieu naguère avait permis le schisme protestant, il en avait aussi fixé le terme.

Nous le voyons bien après nous être penché sur ces trois visions de la France, toutes centrées autour du point focal de la Révocation : les questions qui animaient nos auteurs, à savoir l'entrechoquement des systèmes religieux catholique et protestant, les relations interconfessionnelles en général, l'absolutisme niveleur et centralisateur, l'intolérance à l'altérité religieuse ainsi que l'inévitable difficulté soulevée par la tolérance obligée, bref tous ces problèmes d'ordre théorique et pratique étaient ceux qui remuaient alors toute une génération de théologiens, de philosophes et d'idéologues religieux et laïcs. Bossuet, Jurieu et Bayle, en effet, ne se sont pas contentés de discuter en cénacle fermé : nos auteurs étaient fortement engagés dans le monde des lettrés, avec lequel ils étaient en communication constante, comme l'illustrent par exemple le dialogue entre Bossuet et Leibniz, le cosmopolitisme protestant de Jurieu et l'affairement de Bayle au sein de la République des Lettres.

Toujours est-il que, s'ils diffèrent sur maints et maints aspects, nos auteurs ont proposé un idéal, à la réserve toutefois que le mot même d'idéal leur déplairait sans doute comme trop éloigné du tangible et du manifeste. Car chacun défendait sa conception et la considérait réaliste en vertu de diverses raisons que nous avons cherché à rapporter le plus fidèlement possible. Certes, il n'est nullement question ici d'un « nulle part utopique » à la manière de Tommaso Campanella ou de Francis Bacon, où l'action se situerait dans un monde imaginaire. Mais n'en déplaise aux puristes de l'utopie qui voudraient restreindre le mot au seul genre littéraire inauguré par Thomas More, ce que nos auteurs ont construit est distinctement et positivement une utopie, ne fut-ce que parce qu'ils ont tous trois fait état d'une représentation de ce que devrait être un gouvernement accompli (selon leurs propres critères). Seulement, nos auteurs ne se souciaient pas d'une quelconque collectivité perdue dans les brumes d'outre-mer : leur utopie était destinée à leur propre société, la France d'Ancien Régime, et c'est, avec l'absence de tout récit narratif, la différence la plus notable qui distingue Bossuet, Jurieu et Bayle des utopistes classiques.

Les auteurs sur le rôle et la nature de l'autorité souveraine

Nos trois auteurs étaient préoccupés par le rôle du souverain dans la préservation de la paix sociale et la concrétisation de l'harmonie générale, but ultime de leurs idéaux respectifs : pour tous les trois le prince est réellement le ministre légitimé par Dieu pour l'accomplissement du bien, puisque toute autorité vient de Dieu. Seul Bossuet présente le monarque comme une divinité visible et vice-Dieu ayant reçu de la Providence la mission de conduire le peuple du Seigneur vers la Cité éternelle. Cette prétention des rois à ne tenir leur couronne que de Dieu seul, Jurieu la récuse car non seulement il ne la trouve pas fondée dans la Bible mais encore elle pousse à la tyrannie. Pour Bayle, le droit divin des rois entre en conflit avec sa notion d'État sécularisé.

Ce qui se dégage du propos de Bossuet est un système utopique issu de l'union étroite de la doctrine catholique héritée de Trente et de la doctrine politique de l'absolutisme. Pour que le royaume de France retrouve l'unité religieuse, Bossuet préconise la consolidation de la monarchie absolutiste de droit divin qu'incarne à ses yeux le Roi-Soleil : une foi, une loi, un roi. Le souverain qui respecte la Vérité (catholique) et l'honneur, qui protège la véritable Église (à l'exclusion de toute autre) et qui observe les lois fondamentales du royaume (peu nombreuses du reste), parviendra à instaurer un état d'harmonie parmi ses sujets.

Bossuet et Bayle ont en commun une vive crainte de l'état d'anarchie, le pire des états à ce qui leur semble. D'après eux seul un pouvoir royal fort, unique et incontesté peut garantir l'ordre social. Ce que conteste énergiquement Jurieu qui s'élève contre l'arbitraire politique et religieux. Pour le théologien de Rotterdam la souveraineté ne résidant que dans le peuple, l'obéissance sans borne comporte nécessairement celle de la puissance sans borne, contre laquelle il faut s'insurger. À cela Bayle remontre : « Quel étrange & abominable état n'est ce point que celui où il n'y a plus

de rebellion, plus de felonie, plus de crime de Leze Majesté, ni rien presque qu'on puisse punir justement ! C'est néanmoins l'état où seroient réduits tous les Roiaumes, & toutes les Republiques du monde, si vôtre prétenduë Souveraineté du peuple non alienée jamais à pur & à plein avoit lieu. Tournez vous de tous côtez tant qu'il vous plaira, vous n'éviterez jamais ce précipice. »¹

Bossuet aussi n'a pas manqué de répondre à Jurieu que le peuple, même à l'origine, n'a jamais détenu la souveraineté : « S'imaginer maintenant, avec M. Jurieu, dans le peuple considéré en cet état, une souveraineté, qui est déjà une espèce de gouvernement, c'est mettre un gouvernement avant tout gouvernement et se contredire soi-même ». ²

En outre, réclamer d'autres garanties de la part du souverain que le respect des lois fondamentales n'est pour l'évêque de Meaux qu'une fausse liberté : il n'y voit en effet qu'inquiétude, indocilité et esprit de révolte. Il est intéressant ici de remarquer qu'autant Bossuet que Jurieu se réfèrent aux lois fondamentales, quoique leurs lectures divergentes empêchent tout rapprochement. Car pour le premier l'observation de ces lois différencie le gouvernement absolu, donc celui qui est juste, du gouvernement arbitraire, auquel le sujet doit malgré tout demeurer soumis. Pour Jurieu par contre, la transgression de celles-ci est un motif suffisant pour entreprendre de résister au tyran qui, par-là, a rompu le pacte. Et pour savoir qui est apte à juger de ce moment crucial du passage à la désobéissance, il nous faut rappeler que pour le pasteur il n'y a à peu près que les protestants qui défendent les pures vérités de la foi. Eux seuls donc peuvent juger légitimement de la tyrannie d'un prince.

¹ Bayle, *Avis important aux Réfugiez sur leur prochain retour en France*, Amsterdam, Jaques Le Censeur, 1690, p. 92.

² Bossuet, *Cinquième Avertissement sur les lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire des Variations*, in *Œuvres complètes de Bossuet*, t. VIII, Besançon, Outhenin-Chalandre Fils, 1836, § XLIX, pp. 346-47.

Bossuet et Jurieu : la similarité au-delà des oppositions

Une large part de l'œuvre de ces deux auteurs est traversée par la controverse : c'est une production très dynamique que la leur, toute portée vers un but : convaincre. Car Bossuet et Jurieu sont sûrs qu'ils sont de détenir LA Vérité. Tous deux sont des propagandistes virulents, sans nuances pour l'adversaire, ayant besoin d'oppositions simples et surtout d'un monde divisé de façon binaire : on ne peut être à la fois catholique et réformé. Or étudier les utopies respectives et opposées de Bossuet et de Jurieu nous fait aboutir à un paradoxe : on ne peut s'empêcher de remarquer que leurs conclusions sont empreintes du même unanimisme religieux, sauf qu'à l'illusion de la France toute catholique est mise en balance celle de la France toute réformée.

Il nous faut aussi noter que Bossuet et Jurieu partagent une conception assez semblable du devoir monarchique, défini selon l'évêque de Meaux par le service que le souverain chrétien doit à l'Église et à la Vérité contre les attaques des tenants du Mensonge. Jurieu, pour sa part, s'adressant à l'Électeur de Brandebourg aux lendemains de la Révocation, ne lui demandait pas autre chose que d'apporter du « remède » aux maux de l'Église affligée et d'agir « contre ceux qui se font un devoir & un honneur de ruiner cet œuvre [sic] de la Reformation. »³

Bayle, l'individu qui fait bande à part

On reconnaît aussi dans les textes de Bayle – et là-dessus il fut certainement égal à Bossuet ou à Jurieu –, la preuve d'une âme sensible à la recherche de l'idéal, constamment déçue par ce qui l'entourait. Mais contrairement aux autres auteurs étudiés, Bayle a une conception sécularisée du vivre ensemble. Si pour le philosophe la Providence dirige jusqu'au plus minime incident de la vie de chaque individu, il se questionne tout de même à propos de la possibilité de

³ « Epistre Dedicatoire à son Altesse Electorale Monseigneur l'Electeur de Brandebourg », in *Prejugez Legitimes contre le Papisme*, Première partie, Amsterdam, Henry Desbordes, 1685, p. * 3 recto.

faire état de lois générales et d'ordre, en dehors du domaine de la foi personnelle. En ce sens, par opposition à Bossuet ou à Jurieu, on pourrait parler d'un désir de la part de Bayle d'établir pour la postérité une histoire vraie de la Réforme. Ce qui l'amena parfois à peindre un portrait non complaisant du protestantisme. Bayle l'a bien souligné : entre persécuté et persécuteur, il n'y a souvent que la différence de celui qui possède la puissance. Autant de preuves que la tolérance n'est pas une vertu naturelle à l'homme, chaque religion subit ainsi la tentation de l'exclusivisme.

Puisque Bayle se montre acharné à dissocier le théologique du politique – il ne veut plus que la politique d'un monarque soit dictée par des considérations d'ordre religieux ou confessionnel – nous qualifions son utopie de philosophico-politique. Esprit original, il ne considère pas, comme nous l'avons vu, la tyrannie selon un angle confessionnel mais sous l'angle politique. Or Bayle ne remet aucunement en question le devoir d'obéissance de tout sujet envers son souverain légitime pour les choses qui ne regardent pas la conscience, car un sujet demeure un sujet et l'absolutisme lui paraît le meilleur moyen de promouvoir l'État impartial auquel il aspire, religieusement neutre, laïque dirait-on, dans le sens non sectaire du terme.

Avec son idée de la tolérance, Bayle prétend à l'universalité, sauf que sa réponse au problème posé par l'altérité religieuse est, au rebours de Bossuet et de Jurieu, marquée par la générosité. C'est celle de l'ouverture et de l'inclusion.

En définitive, la Révocation aura causé trois types de réactions : celle triomphante de Bossuet, celle d'un Jurieu ennemi irréductible et tonitruant du catholicisme triomphant qui marque la France de Louis XIV, et aussi celle d'un Bayle qui, par sa réponse moins tumultueuse, mais plus efficace à la longue, sapera à sa base, dans les esprits, la possibilité même d'une orthodoxie religieuse marchant de concert avec un pouvoir politique et se cautionnant mutuellement. La

proposition du philosophe pour une tolérance universelle reflète sans doute une certaine évolution générale, où les considérations d'ordre politique prennent plus d'importance dans le débat religieux.

Ce qui demeure : le legs de la tolérance

Pour finir, si nous avons à nous prononcer sur ce qui ressort de plus intéressant de la rencontre de nos trois auteurs, nous insisterions à coup sûr sur la question de la tolérance. Car il s'agit d'un sujet qui nous touche encore aujourd'hui, davantage dirions-nous que l'interrogation – à notre époque républicaine – sur le type de régime le plus adéquat pour gouverner la société des hommes.

Des auteurs tels que Bossuet, Jurieu et Bayle, que nous avons étudiés dans ce mémoire, ont en leur temps perçu la difficulté posée par l'altérité religieuse : ils ont cherché à la résoudre soit par l'intolérance, soit par la tolérance. Évidemment les positions de Jurieu et de Bossuet pourraient nous sembler être des combats d'arrière-garde, sauf qu'eux intervenaient à un moment où de telles idées avaient encore le haut du pavé. De fait, longtemps incertaine, la dynamique de la tolérance eut d'abord à se garder d'être submergée par la théologie néo-augustinienne des XVII^e-XVIII^e siècles, pour laquelle il ne pouvait y avoir de liberté religieuse puisqu'incompatible avec la foi chrétienne. Néanmoins, à trop louer l'aspect progressiste des contributions de Bayle, nous risquons de ternir indûment nos deux autres auteurs en les tenant pour rétrogrades : nous ne pouvons les accabler de ne pas avoir eu certaines audaces qu'ils ne voulaient ou ne pouvaient même admettre, alors que l'intolérance et l'union entre le trône et l'autel faisaient partie d'un ordre des choses pluriséculaire.

La fin du XVII^e siècle est donc marquée par l'affirmation et l'exigence de la tolérance, une tolérance qui, sur ses justifications théoriques et pragmatiques telles qu'énoncées par Bayle (mais aussi Locke), correspond à peu près à celle que nous comprenons aujourd'hui. Le cadre théorique était en place et les philosophes des Lumières allaient s'en servir largement, ils en ont profité pour l'élaborer et lui donner un aspect homogène. C'est ainsi qu'on y retrouva « les droits individuels », « les droits de la conscience », « l'humanité ». Et bientôt viendrait le temps où l'on commencerait à parler sérieusement de « Droits de l'Homme » et de laïcité. Désormais devenue une doctrine unitaire, pratique dans son format car cela rendait la propagation aisée, la tolérance allait lentement gagner en considération *urbi et orbi* grâce aux bons offices d'un certain nombre de publicistes de talent, dont Voltaire.

* * *

Bibliographie thématique

Histoire générale de la France et de l'Europe religieuses

Articles de périodiques

WANEGFFELEN, Thierry. « Les chrétiens face aux Églises dans l'Europe moderne ». *Nouvelle Revue du Seizième Siècle*, 11, 1993, pp. 37-53.

ZUBER, Valentine. « Figures de l'hérétique et tolérance religieuse : Michel Servet vu par les catholiques aux XIX^e-XX^e siècles ». *Revue d'histoire de l'Église de France*, 87, 2001 (218), pp. 47-69.

Ouvrages généraux, monographies et autres

AUDISIO, Gabriel. *Les Français d'hier*, tome 2, *Des croyants, XV^e-XIX^e siècle*. Paris, Armand Colin, 1996. 460 p. (Coll. « U »).

BÉLY, Lucien. *La France moderne, 1498-1789*, Paris, P.U.F., 2003 (c1994). 686 p. (« Quadrige »).

BIHLMAYER, Carl et TÜCHLE, Hermann. *Histoire de l'Église*. 2^e éd. remaniée et complétée par D. VAN DAMME. Paris, Éditions Salvator Mulhouse, 1963-1969. 4 vols.

CHÂTELIER, Louis. *Le catholicisme en France (limites actuelles), 1500-1650*, tome 1, *Le XVI^e siècle*. tome 2, *Le XVII^e siècle, 1600-1650*. Paris, S.E.D.E.S., 1995. 188 et 311 p.

CHAUNU Pierre, *Le temps des Réformes, histoire religieuse et système de civilisation*, nouv. éd., Paris, Fayard, 1996 (c1975), 570 p. (« Pluriel »).

CHÉLINI, Jean. *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*. Paris, Hachette, 1991. 661 pages. (« Pluriel »).

CORNETTE, Joël. *Histoire de la France. Absolutisme et Lumières, 1652-1783*. 5^e éd. Paris, Hachette, 2008. 335 p. (« Carré Histoire ; 23 »).

CORNETTE, Joël (dir.). *Histoire de la France politique. Tome II : La Monarchie : entre Renaissance et Révolution, 1515-1792*. Paris, Seuil, 2006. 615 p. (« Points Histoire, vol. 368 »).

CORNETTE, Joël (dir.). *La France de la monarchie absolue*. Paris, Seuil, 1997. 572 p. (« Points Histoire, vol. 235 »).

CORNETTE, Joël (dir.). *Le XVII^e siècle*. Paris, Seuil, 1999. 394 p.

CORNETTE, Joël. *Louis XIV*. Paris, Chêne, 2007. 239 p.

CROUZET, Denis. *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*. Paris, Champ-Vallon, 1990. 2 vols.

DELUMEAU, Jean. *Des religions et des hommes*. Paris, Desclée de Brouwer, 1997. 410 p.

DELUMEAU, Jean (dir.). *Histoire vécue du peuple chrétien*. Toulouse, Privat, 1979. 2 vols.

- DELUMEAU, Jean et COTTRET, Monique. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. 6^e éd. Paris, P.U.F., 1996 (c1971). 494 p. (« Nouvelle Clio »).
- DELUMEAU, Jean (dir.) et BAUBÉROT, Jean. *Le Fait religieux*. Paris, Fayard, 1993. 781 p.
- DELUMEAU, Jean (dir.). *L'historien et la foi*. Paris, Fayard, 1996. 354 p.
- DELUMEAU, Jean et WANEGFELLEN, Thierry. *Naissance et affirmation de la Réforme*. 9^e éd. Paris, P.U.F., 1998 (c1965). 441 p. (« Nouvelle Clio »).
- DESLANDRES, Dominique. *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*. Paris, Fayard, 2003.
- DOMPNIER, Bernard. *Le venin de l'hérésie : image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*. Paris, Le Centurion, 1985. 277 p. (« Chrétiens dans l'histoire »).
- DURAND, Yves. *L'ordre du monde. Idéal politique et valeurs sociales en France du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris, S.E.D.E.S., 2001. 398 pages. (« Regards sur l'histoire. Histoire moderne »).
- ESLIN, Jean-Claude. *Dieu et le pouvoir. Théologie et politique en Occident*. Paris, Seuil, 1999. 277 p.
- GAUCHET, Marcel. *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris, Gallimard, 1998. 127 p.
- GOUBERT, Pierre. *Le siècle de Louis XIV – Études*. Paris, LGF, 1998 (c1996). 441 p. (« Le Livre de Poche »).
- HAZARD, Paul. *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*. Paris, Fayard, 1935. 3 vols.
- HOURS, Bernard. *L'Église et la vie religieuse dans la France moderne, XVI^e–XVIII^e siècle*. Paris, P.U.F., 2000. 384 p. (« Collection Premier Cycle »).
- KNOWLES, M. D. et D. OBOLENSKY (dir.). *Nouvelle histoire de l'Église*. Paris, Seuil, 1963-1975. 5 vols.
- LE GOFF, Jacques et RÉMOND, René (dir.). *Histoire de la France religieuse*. Paris, Seuil, 1988-1992, 4 vols.
- MANDROU, Robert. *Introduction à la France moderne : essai de psychologie historique (1500-1640)*. Paris, Albin Michel, 1998 (c1961). 650 pages. (« Bibliothèque de L'Évolution de l'humanité »).
- MANDROU, Robert. *L'Europe « absolutiste ». Raison et raison d'État, 1649-1775*. Paris, 1977. 401 p.
- MANDROU, Robert. *Louis XIV et son temps : 1661-1715*. Paris, P.U.F., 1973. (« Peuples et Civilisations » ; 10). 579 p.
- MOUSNIER, Roland. *Les institutions de la France sous la monarchie absolue, 1598-1789*. Paris, P.U.F., 1990 (c1974-80). 2 vols.
- STEWART, M. A. (dir.). *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1997. 237 p.
- VENARD, Marc et alii. *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*. Tome 8 : *Le temps des confessions (1530-1630)*. Paris, Desclée de Brouwer, 1992. 1236 p. Tome 9 : *L'âge de raison (1620/30-1750)*. Paris, Desclée de Brouwer, 1997. 1214 p.

VOELTZEL, René Frédéric. *Vraie et fausse Église selon les théologiens français du XVII^e siècle*. Paris, P.U.F., 1956. 181 p. (« Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses »).

WANEFFELLEN, Thierry (dir.). *De Michel de L'Hospital à l'édit de Nantes. Politique et religion face aux Églises*. Paris, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2002. (« Histoires croisées »).

WANEFFELLEN, Thierry. *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*. Paris, Honoré Champion, 1997. 694 p.

Le protestantisme français et la Révocation de l'édit de Nantes

Articles de périodiques

BENEDICT, Philip. « Bibliothèques protestantes et catholiques à Metz au XVII^e siècle ». *Annales E.S.C.*, 1985 (mars-avril), pp. 343-370.

BOST, Hubert. « La Révocation, apocalypse des protestants ? ». *Études théologiques et religieuses*, 65, 1990, (2), pp. 205-219.

CARBONNIER-BURKARD, Marianne. « Le rôle du protestantisme français dans la genèse des droits de l'homme (XVI^e-XVIII^e siècle) ». *Positions luthériennes*, 37, 1989 (4), pp. 340-350.

DEYON, Solange. « Les académies protestantes en France ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, 135, 1989 (1), pp. 77-86.

GRANDJEAN Michel et ROUSSEL, Bernard (éd.). « Coexister dans l'intolérance : l'Édit de Nantes (1598) ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, 144, 1998, numéro spécial.

GUNNY, A. « Protestant Reactions to Islam in Late Seventeenth-Century French Thought », *French Studies Oxford*, 40, 1986 (2), pp. 129-140.

LABROUSSE, Élisabeth. « Éléments nationalistes de la controverse huguenote à la veille de la Révocation ». *Recherche sur le XVII^e siècle*, 1978 (2), pp. 91-101.

LABROUSSE, Élisabeth. « Histoire des idées au XVII^e siècle : attitudes des réformés du Refuge ». *Annuaire de l'École des Hautes Études*, 4^e section, 109, 1976-1977, pp. 793-804.

LABROUSSE, Élisabeth. « Histoire des idées au XVII^e siècle : *Lettres Pastorales* envoyées aux Huguenots de France depuis le Refuge hollandais ». *Annuaire de l'École des Hautes Études*, 4^e section, 110, 1977-1978, pp. 845-854.

LABROUSSE, Élisabeth. « La doctrine politique des huguenots : 1630-1685 ». *Études théologiques et religieuses*, 47, 1972, pp. 421-429.

LABROUSSE, Élisabeth. « La Révocation de l'Édit de Nantes : l'erreur du Grand Siècle », en collaboration avec Jean BAUBÉROT, Charles CHAUVIN et Robert SAUZET. *Notre histoire*, 11, 1985, pp. 32-45.

LABROUSSE, Élisabeth. « La Révocation de l'Édit de Nantes », numéro spécial préparé par Jean BAUBÉROT, Élisabeth LABROUSSE et Jean-Paul WILLAUME. *Autres temps*, 6, 1985, pp. 4-35.

LABROUSSE, Élisabeth. « Les attitudes politiques préconisées par les auteurs réformés entre 1630 et 1650 ». *Annuaire de l'École des Hautes Études*, 4^e section, 103, 1970-1971, pp. 601-613.

LABROUSSE, Élisabeth. « Les pièges de la bonne conscience ». *Réforme*, 195, 1985, pp. 35-38.

LABROUSSE, Élisabeth. « Plaidoyer pour le Nicodémisme ». *Revue d'histoire ecclésiastique*, 82, 1987, pp. 259-270.

LABROUSSE, Élisabeth. « Réponses des auteurs réformés au Monitoire de l'assemblée du clergé de 1682 ». *Annuaire de l'École des Hautes Études*, 4^e section, 108, 1975-1976, pp. 755-764.

PLONGERON, Bernard. « De la Réforme aux Lumières, tolérance et liberté. Autour d'une fausse idée claire ». *Recherche de Science Religieuse*, 78, 1990, pp. 41-72.

ROBERT, Daniel. « Louis XIV et les protestants ». *XVII^e siècle*, 76-77, 1967, pp. 39-52.

STACKELBERG, Jürgen von. « 1685 et l'idée de la tolérance. La réaction des "philosophes" à la révocation de l'Édit de Nantes ». *Francia*, Munich, 14, 1986, pp. 229-243.

Ouvrages généraux, monographies et autres

ARMOGATHE, Jean Robert. *Croire en liberté : l'Église catholique et la révocation de l'Édit de Nantes*. Paris, O.E.I.L., 1985. 205 p.

BAUBÉROT, Jean. *Histoire du protestantisme*. Paris, P.U.F., 1987. 125 p. (« Que sais-je ? », no. 427).

BAUBÉROT, Jean et Hubert BOST, Hubert. *Protestantisme*. Genève, Labor et Fides, 2000. 104 p. (« Dossiers de l'Encyclopédie du protestantisme » ; no. 9).

BENEDICT, Philip. *The Faith and Fortunes of France's Huguenots, 1600-1685*. Aldershot, Ashgate, 2001. 336 p.

BERGEAL, Catherine. *Protestantisme et tolérance en France au XVIII^e siècle. De la révocation à la Révolution (1685-1789)* / Textes rassemblés et commentés par Catherine Bergeal. Carrières-sous-Poissy, La Cause, 1988. 255 p. (« Textes d'histoire protestante »).

BLET, Pierre. *Les Assemblées du clergé et Louis XIV, de 1670 à 1693*. Rome, Università Gregoriana Editrice, 1972. 634 p.

BOST, Hubert et LAURIOL, Claude (dir.). *Refuge et désert. L'évolution théologique des huguenots de la Révocation à la Révolution française*. Actes du colloque du Centre d'étude du XVIII^e siècle, Montpellier, 18-20 janvier 2001. Paris, Honoré Champion, 2003. 319 p.

CABANEL, Patrick et POTON, Didier. *Protestants français, XVI^e-XX^e siècles*. Paris, Nathan, 1994. 128 p.

CARBONNIER-BURKARD, Marianne et CABANEL, Patrick. *Une histoire des protestants en France*. Paris, Desclée de Brouwer, 1998. 215 p.

CHEVALIER, Françoise. *Prêcher sous l'édit de Nantes. La prédication réformée au XVII^e siècle en France*. Genève, Labor et Fides, 1994. 254 p.

CHRISTIN, Olivier. *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*. Paris, éd. du Seuil, 1997. 329 p. (« Liber »).

CHRISTOPHE, Paul. *L'Église dans l'histoire des hommes. Tome II. Du quinzième siècle à nos jours*. Limoges [Paris], Droguet-Ardant, 1982-83. 637 p.

Collectif. *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*. Actes du colloque de Paris, octobre 1685, réunis par ZUBER, Roger et THEIS, Laurent. Paris, SHPF, 1986.

COMBY, Jean. *Pour lire l'histoire de l'Église. Tome II : Du XV^e au XX^e siècle*. Paris, Cerf, 1984-1986. 248 p.

- CLEMENS, T. « La répercussion de la lutte entre jansénistes et antijansénistes dans la littérature de spiritualité depuis 1685 jusqu'à la fin du XVIII^e siècle », in E. J. M. Van EIJL, éd., *L'image de C. Jansénius jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*. Louvain, 1987. Pp. 203-229.
- COTTRET, Bernard. 1598. *L'Édit de Nantes. Pour en finir avec les guerres de Religion*. Paris, Perrin, 1997. 491 p.
- COTTRET, Bernard. *Terre d'exil. L'Angleterre et ses réfugiés, XVI^e-XVII^e siècles*. Paris, 1985.
- DELUMEAU, Jean (dir.). *L'acceptation de l'autre. De l'Édit de Nantes à nos jours*. Paris, Fayard/Direction des Archives de France, 2000. 246 p.
- DEYON, Solange. *Du loyalisme au refus. Les protestants français et leur député général entre la Fronde et la Révocation*. Lille, 1976.
- DOMPNIER, Bernard. *Le venin de l'hérésie, Image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*. Paris, Le Centurion, 1985.
- DOUEN, O. *La révocation de l'Édit de Nantes à Paris*. Paris, 1894. 3 vols.
- GARRISSON-ESTEBE, Janine. *L'Édit de Nantes, chronique d'une paix attendue*. Paris, Fayard, 1998. 449 p.
- GARRISSON-ESTEBE, Janine. *L'Édit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance*. Paris, Seuil, 1985. 309 p.
- GORSKI, Philip S. *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago, University of Chicago Press, 2003. 249 p.
- JOUTARD, Philippe (dir.) *Historiographie de la Réforme*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977.
- JOXE, Pierre. *L'Édit de Nantes, une histoire pour aujourd'hui* (avec la collaboration de Thierry Wanegffelen et Jean-Sylvestre Coquin). Paris, Hachette Littératures, 1998. 371 p.
- LABROUSSE, Élisabeth. « Calvinism in France, 1598-1685 », in *International calvinism, 1541-1715*, éd. Minna Prestwich, Oxford, OUP, 1985. Pp. 285-313.
- LABROUSSE, Élisabeth. *Conscience et conviction : études sur le XVII^e siècle*. Paris, Universitas / Oxford, Voltaire Foundation, 1996. 299 p.
- LABROUSSE, Élisabeth. « Conversion dans les deux sens » in *La Conversion au XVII^e siècle*, Actes du Colloque du C.M.R. 17 (juin 1982), Marseille, 1983. Pp. 161-172.
- LABROUSSE, Élisabeth. « La controverse religieuse, XVI^e-XVII^e siècles » in *6^e colloque de Montpellier*, Montpellier 1980. Pp. 11-16.
- LABROUSSE, Élisabeth. « Le Refuge huguenot » in *Émigrer, immigrer*. Tome II, Paris, 1989. Pp. 147-171.
- LABROUSSE, Élisabeth. « Les guerres de religion vues par les Huguenots du XVII^e siècle » in *Historiographie de la Réforme*, colloque Aix-Marseille 1972, Paris 1977. Pp. 37-45.
- LABROUSSE, Élisabeth. « Les mariages bigarrés. Unions mixtes en France au XVIII^e siècle » in L. POLIAKOV (éd.). *Le couple interdit. Entretiens sur le racisme*. La Haye, 1980. Pp. 159-176.

- LABROUSSE, Élisabeth. « Les stratégies huguenotes face à Louis XIV » in *Le Bonheur par l'Empire, ou le rêve d'Alexandre*, Colloque du 1^{er} mars 1980, Paris, Anthropos, 1982. Pp. 37-45.
- LABROUSSE, Élisabeth. « Perspectives plurielles sur les frontières religieuses » in *Les Frontières en Europe du XVI^e au XVII^e siècle*. Actes du XXXI^e Colloque international d'études humanistes. Paris, Vrin, 1992. Pp. 205-213.
- LABROUSSE, Élisabeth. « The Wars of Religion in XVIIth century huguenot thought » in *The Massacre of St. Bartholomew, reappraisals and documents*, éd. Alfred Soman, La Haye, Nijhoff, 1974. Pp. 205-208.
- LABROUSSE, Élisabeth. « Une foi, une loi, un roi ? » *Essai sur la révocation de l'Édit de Nantes*. Paris, Payot ; Genève, Labor et Fides, 1985. 235 p. « Histoire et société no. 7 ».
- LÉONARD, Émile G., *Histoire générale du protestantisme*. Paris, P.U.F., 1961-1964, 3 vol., rééd. 1988, 3 vol. (coll. « Quadrige »).
- MOURS, Samuel. *Le protestantisme en France au XVII^e siècle*. Paris, Librairie protestante, 1967.
- ORCIBAL, Jean. *Louis XIV et les protestants*. Paris, Vrin, 1951.
- PERRY, Elisabeth Israels. *From Theology to History : French Religious Controversy and the Revocation of the Edict of Nantes*. La Haye, M. Nijhoff, 1973. 254 p.
- POTON, Didier et Patrick CABANEL. *Les protestants français du XVI^e au XX^e siècle*. Paris, Nathan, 1994. (« Collection 128 »).
- QUENIART, J. *La révocation de l'Édit de Nantes. Protestants et catholiques français de 1598 à 1685*. Paris, 1985.
- RICHARD, M. *La vie quotidienne des protestants sous l'Ancien Régime*. Paris, 1966.
- SOLÉ, Jacques. *Les origines intellectuelles de la révocation de l'Édit de Nantes*. Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1997. 198 p.
- VERMEIL, Jean. *Histoire personnelle du protestantisme*. Paris, Éd. du Félin, Kiron, 1999. 331 p. (« Histoire et Sociétés »).
- VIÉNOT, J. *Histoire de la Réforme française de l'Édit de Nantes à sa révocation (1598-1685)*. Paris, 1934.
- WILLAIME, Jean-Paul. *Protestantisme*. Besançon/Paris, CRDP Franche-Comté, Éditions du Cerf, 1998. 303 p.
- YARDENI, M. « L'apologétique protestante des années 1683-1685 » in *De la Mort de Colbert à la Révocation de l'Édit de Nantes : un monde nouveau ?* Marseille, Actes du colloque du C.M.R. 17, 1984, pp. 215-228.

Liberté de conscience et tolérance

Articles de périodiques

- BATIFFOL, Louis. « Louis XIII et la liberté de conscience ». *Revue de Paris*, 15/7 et 1/8/1907, pp. 352-70 et 544-68.
- BIANCHI, L. et Werner SCHNEIDERS. « Un itinéraire de la tolérance au dix-huitième siècle : de Bayle à Voltaire ». *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 1996 (346), pp. 246-249.
- COTTRET, Bernard. « Tolérance et constitution d'un espace européen France-Angleterre-Pays Bas à l'aube des Lumières (1685-1688) ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, 134, 1988 (1), pp. 73-86.
- COTTRET, Bernard. « Tolérance ou liberté de conscience ? Épistémologie et politique à l'aube des Lumières ». *Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier, 1990 (3), pp. 333-352.
- LABROUSSE, Élisabeth. « Note à propos de la conception de la tolérance au XVIII^e siècle ». *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, 56, 1967, pp. 799-811.
- MICHELIS PINTACUDA, Fiorella de. « Pour une histoire de l'idée de tolérance du XV^e au XVII^e siècle ». *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 65, 1985 (2), pp. 131-151.
- QUÉRÉ, France. « Difficile tolérance ». *Revue de théologie et de philosophie*, 1989 (121), pp. 195-209.
- ROGER, Philippe. « Tolérance et "minorités" à l'âge des Lumières ». *Études littéraires*, 32, 2000 (1-2), pp. 161-173.
- VIENNE, Jean-Michel. « La tolérance, de Spinoza à Locke ». *Études littéraires*, 32, 2000 (1-2), pp. 125-132.

Ouvrages généraux, monographies et autres

- BARLOW, Michel. *Pour une théologie de la tolérance*. Paris, Desclée de Brouwer, 1999. 191 p.
- BONET-MAURY, Gaston. *La liberté de conscience en France depuis l'édit de Nantes jusqu'à la Séparation (1598-1905)*. Paris, F. Alcan, 1909. 343 p.
- BONET-MAURY, Gaston. *Les précurseurs de la Réforme et de la liberté de conscience dans les pays latins du XII^e au XV^e siècle*. Réimpression de l'édition originale : Paris, Fischbacher, 1904. Genève, Slatkine Reprints, 1969. 268 p.
- BRUNET, Roland. « La notion et la question de la tolérance de la Renaissance aux Lumières », in M. CORNATON (dir.), *La tolérance au risque de l'histoire*. Lyon, Aléas, 1995. Pp. 37-88.
- DELUMEAU, Jean. « La difficile émergence de la tolérance », in R. ZUBER et L. THEIS (dir.), *La Révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*. Actes du colloque de Paris (15-19 octobre 1985). Paris, SHPF, 1986. Pp. 359-374.
- FERRÉOL, Gilles et JUCQUOIS, Guy (dir.). *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*. Paris, Armand Colin, 2005. 354 p. (coll. « Dictionnaire »).

- GROFFIER, Ethel et PARADIS, Michel (dir.). *The Notion of Tolerance and Human Rights : Essays in Honour of Raymond Klibanski*. Ottawa, Carleton University Press, 1991. 174 p.
- GUGGISBERG, Hans R., LESTRINGANT, Frank et Jean-Claude MARGOLIN (éd.). *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles)*. Actes du colloque de Mulhouse et Bâle (1989). Genève, Librairie Droz S.A., 1991. 375 p.
- LE CADRE, Georges. *La liberté de conscience, son évolution et son application dans notre droit moderne*. Rennes, Imprimerie Prost, 1909. 160 p.
- LECLER, Joseph. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Paris, Albin Michel, 1994. 853 p. (« L'Évolution de l'humanité » ; 5). Prem. éd. : Paris, Éd. Montaigne/Desclée de Brouwer, 1955.
- LEVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. Paris, LGF, 2006 (c 1995), 185 p. (« Le livre de poche. Biblio essais »).
- MARSHALL, John. *John Locke, Toleration and early Enlightenment Culture: religious Intolerance and Arguments for religious Toleration in early modern and early Enlightenment Europe*. Cambridge (UK)/New York, Cambridge University Press, 2006. 767 p.
- NEGRONI, Barbara de. *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*. Paris, Hachette, 1996. 232 p.
- PIQUÉ, Nicolas et WATERLOT, Ghislain (dir.). *Tolérance et Réforme : éléments pour une généalogie du concept de tolérance*. Paris, L'Harmattan, 1999. 202 p.
- PUAUX, Frank. *Les précurseurs français de la tolérance au XVII^e siècle*. Paris, Fischbacher, 1881. 217 p.
- RABB, Theodore. « Religious Toleration during the Age of Reformation », in THORP, Malcolm R. et SLAVIN, Arthur J. *Politics Religion & Diplomacy in Early Modern Europe. Essays in Honor of De Lamar Jensen*. Sixteenth Century Essays & Studies, vol. XXVII. Kirksville (MO), Sixteenth Century Journal Publishers, 1994. Pp. 305-320.
- SAADA-GENDRON, Julie. *La Tolérance*, Paris, Flammarion, 1999. 237 p. (« Corpus »)
- SAHEL, Claude (dir.). *La tolérance. Pour un humanisme hérétique*. Paris, Autrement, 1991. 203 p. (« Série Morales », no. 5).
- SASSIER, Philippe. *Pourquoi la tolérance*. Paris, Fayard, 1999. 222 p.
- SAUPIN, Guy. *Naissance de la tolérance en Europe aux temps modernes XVI^e-XVIII^e siècles*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998. 197 p. (Coll. « Didact. Histoire »).
- TODOROV, Tzvetan. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris, Seuil, 2008 (c1989). 453 p.
- TURCHETTI, Mario. « La liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation. Aperçus du débat touchant la théologie morale et la philosophie politique des Réformés : Pierre Bayle, Noël Aubert de Versé, Pierre Jurieu, Jacques Philippot et Élie Saurin », in H.-R. GUGGISBERT et alii, *La Liberté de Conscience (XVI^e-XVII^e siècles)*. Actes du colloque de Mulhouse et Bâle (1989). Genève, Droz, 1991. Pp. 295-296.
- WANEGFFELEN, Thierry. *L'édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (XVI^e-XX^e siècle)*. Paris, LGF, 1998. 349 p. (« Le Livre de Poche »).

WHELAN, Ruth et BAXTER, Carole (éd.). *Toleration and religious identity. The Edict of Nantes and its implications in France, Britain and Ireland*. Dublin, Four Courts Press, 2003. 304 p.

Utopie et concept de représentation

Articles de périodiques

BOURDIEU, Pierre. « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion sur l'idée de région ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, 1980, pp. 63-72.

DAVID, Christophe. « De l'homme utopique à l'utopie négative. Notes sur la question de l'utopie dans l'œuvre de Günther Anders ». *Mouvements*, 45-46, 2006 (mai-août).

PORTELLA, Eduardo. « Le testament de l'Utopie. (Postface) ». *Diogène*. 129, 2005 (1), pp. 165-168.

Ouvrages généraux, monographies et autres

BURKE, Peter J. *Cultural hybridity*. Cambridge, Polity Press, 2009. 142 p.

BURKE, Peter J. et STETS, Jan E. *Identity theory*. Oxford / New York, Oxford University Press, 2009. 256 p.

CHARTIER, Roger. *Au bord de la falaise : l'histoire entre certitude et inquiétude*. Paris, Albin Michel, 1998. 293 p.

DAWSON, Doyne. *Cities of the gods. Communist utopias in Greek Thought*. Oxford, Oxford University Press, 1992. Pp. 23-25

FUNKE, Hans-Günter. « L'évolution sémantique de la notion d'utopie en français », in Hinrich HUDDE et Peter KUON (dir.). *De l'utopie à l'uchronie. Formes, significations, fonctions*. Tübingen, G. Narr, 1988. Pp. 19-38.

LACROIX, Jean-Yves. *L'Utopia de Thomas More et la tradition platonicienne*. Paris, Vrin, 2007. 448 p.

LAPOUGE, Gilles. *Utopie et civilisations*. Paris, Weber, 1973.

LAUPIES, Frédéric. *Leçon philosophique sur la représentation*. Paris. P.U.F., 2001. 160 p. (« Collection Major »).

MAJASTRE, Jean-Olivier. *Approche anthropologique de la représentation*. Paris/Montréal, L'Harmattan, 1999.

MANUEL, Frank E. (éd.). *Utopias and utopian thoughts*. Boston, Houghton Mifflin, 1966.

RACAULT, Jean-Michel. *Nulle part et ses environs : voyage aux confins de l'utopie littéraire classique, 1657-1802*. Paris, Presses Paris-Sorbonne, 2003. 473 p.

RICOEUR, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. Paris, Seuil, 1997.

RUYSER, Raymond. *L'utopie et les utopies*. Paris, P.U.F., 1950. (« Bibliothèque de philosophie contemporaine »).

SERVIER, Jean. *L'Utopie*, Paris, P.U.F., 1979, 127 p. (« Que sais-je ? »)

TROUSSON, Raymond. *Voyage aux pays de nulle part*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979 (c1975). 296 p.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*. Paris, Jean-Pierre Delarge, éditeur, 1979. 254 p.

YARDENI, Myriam. *Utopie et révolte sous Louis XIV*. Paris, Nizet, 1980.

Auteurs étudiés

Jacques-Bénigne Bossuet

Articles de périodiques

- BAVAUD, G. « La position de Bossuet dans la controverse sur la justification par la foi ». *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 32, 1985 (3), pp. 425-438.
- BAVAUD, G. « Le recours à l'autorité des Pères de l'Église dans une controverse ecclésiologique de la France du XVII^e siècle ». *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 34, 1987 (1-2), pp. 49-63.
- BAVAUD, G. « Les Réformateurs voulaient-ils fonder une nouvelle Église ? La réponse du pasteur Claude à Bossuet ». *Nova et Vetera*, Genève, 61, 1986 (1), pp. 38-53.
- BEDON, V. « Simon, Bossuet et la Bible ». *Nouvelle revue théologique*, 120, 1998 (1), pp. 60-74.
- BOUCHILLOUX, H. « Foi et histoire : les enjeux théologiques de la notion de "critique" : la critique jusqu'à Kant ». *Revue de métaphysique et de morale*, 1999 (4), pp. 445-461.
- COSTIGAN, R. F. "Bossuet and the consensus of the Church". *Theological studies*, Baltimore, 56, 1995 (4), pp. 652-672.
- COTTRET, Monique. « Raison d'État et politique chrétienne entre Richelieu et Bossuet ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, 138, 1992 (oct.-déc.), pp. 515-536.
- FERRIER-CAVERIVIÈRE, N. « La littérature encomiastique et la Révocation de l'Édit de Nantes : un témoignage de fanatisme ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 131, 1985 (3), pp. 289-300.
- GANTELET, Martial. « La politique, de la pratique à la théorie : Bossuet dans les derniers feux de la fronde condéenne (Metz, octobre 1653) ». *XVII^e siècle*, 216, 2002 (3), pp. 485-510.
- JAUME, Lucien. « Liberté et souveraineté politique dans le catholicisme ». *Cités*, 12, 2002 (4), pp. 47-62.
- LE BRUN, J. « Les conditions de la croyance d'après les œuvres de controverse de Bossuet avant l'épiscopat à Meaux ». *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 65, 1985 (2), pp. 169-188.
- NAUDIN P. et GUITTON, Édouard. « Le péché, la grâce et le temps : le problème du délai de la conversion chez quelques prédicateurs de l'âge classique ». *Travaux de littérature*, Paris, 1995 (8), pp. 183-191.
- LAZZERI, Christian et Maria-Cristina PITASSI. « "L'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie" : politique religieuse de Bossuet et de Pascal ». *Revue de théologie et de philosophie*, 133, 2001 (3), pp. 357-376.
- PLONGERON, B. « Entre Bossuet et Lammenais : quelques équivoques historiques de "politique chrétienne" ». *Studies in Religion*, 15, 1986 (3), pp. 277-301.
- POMMIER, R. « Un plan social bien mal conçu ». *Raison présente*, 1999 (129), pp. 33-41.

RICUPERATI, G. « Jacques Bénigne Bossuet et l'histoire universelle ». *Stella della storiografia*, 1999 (35), pp. 27-61.

Ouvrages généraux, monographies et autres

ANDRIVET, Patrick. *La liberté coupable ou Les anciens Romains selon Bossuet*. Orléans, Paradigme, 2006. 238 p.

BRUNETIÈRE, Ferdinand. *Bossuet*. Paris, Hachette, 1924. 285 p.

COGNET, Louis. *Crépuscule des mystiques : le conflit Fénelon-Bossuet*. Tournay, Desclée de Brouwer, 1958. 396 p.

DELACOMPTÉE, Jean-Michel. *Langue morte – Bossuet*. Paris, Gallimard, 2009. 197 p. (« L'un et l'autre »).

GAQUÈRE, François. *Le dialogue irénique Bossuet-Leibniz. La Réunion des Églises en échec (1691-1702)*. Paris, Beauchesne, 1966. 263 p.

GAQUÈRE, François. *Les suprêmes appels de Bossuet à l'unité chrétienne, 1668-1691*. Paris, Beauchesne, 1969. 265 p.

GAQUÈRE, François. *Vers l'unité chrétienne : James Drummond et Bossuet. Leur correspondance (1685-1704)*. Paris, Beauchesne, 1963. 163 p.

GOYET, Thérèse. *L'humanisme de Bossuet*. I : *Le goût de Bossuet*. II : *L'humanisme philosophique*. Paris, Klincksieck, 1965. 2 vols. 248 et 502 pp.

LAPLANCHE, François. « La "Réunion des protestants" : de Bossuet à Richard Simon », in Collectif, *Homo Religiosus : autour de Jean Delumeau*. Paris, Fayard, 1997. Pp. 400-406.

LE BRUN, Jacques. *Bossuet*. Paris, Desclée de Brouwer, 1970. 144 p. (« Les Écrivains devant Dieu » ; 27).

LE BRUN, Jacques. *La spiritualité de Bossuet prédicateur*. Paris, C. Klincksieck, 1972. 816 p. (« Bibliothèque française et romane. Série C : Études littéraires » ; 39).

MARTIMORT, Aimé-Georges. *Le gallicanisme de Bossuet*. Paris, Cerf, 1953. 794 p.

MEYER, Jean. *Bossuet*. Paris, Plon, 1993. 316 p.

RÉBELLIAU, Alfred. *Bossuet historien du protestantisme. Étude sur l'histoire des variations et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au XVII^e siècle*. Paris, Hachette, 1892. 602 p.

SCHILLING, Lothar. « Bossuet, die Bibel und der „Absolutismus“ », in PECAR, Andreas et TRAMPEDACH, Kai (dir.), *Die Bibel als politisches Argument*. Munich, Oldenbourg Verlag GmbH, 2007. Pp. 349-370.

SPICA, Anne-Élisabeth (dir.). *Bossuet à Metz (1652-1659). Les années de formation et leurs prolongements*. Actes du colloque international de Metz (21-22 mai 2004). Berne, Peterlang SA, 2005. 350 p.

TERSTEGGE, Georgiana. *Providence as idée maîtresse in the works of Bossuet : (theme and stylistic motif)*, 2^e éd. New York, AMS Press, 1970. 257 p. (« Catholic University of America. Studies in Romance languages and literatures ; v. 34 »).

TRUCHET, Jacques. *La prédication de Bossuet. Étude des thèmes*. Paris, Cerf, 1960. 2 vols.

TRUCHET, Jacques. *Politiques de Bossuet*. Paris, Armand Colin, 1996. 317 p.

VELAT, Bernard. « Introduction », in BOSSUET, Jacques-Bénigne, *Œuvres*, éd. B. Velat et Y. Champailier. Paris, Gallimard, 1961. (« Bibliothèque de la Pléiade »).

YARDENI, Myriam. « The Consciousness of a Chosen People in French Nationalism of the 16th-18th Centuries », in *Chosen People, Elect Nation and Universal Mission*. Jerusalem, The Zalman Shazar Center, 1991. Pp. 221-235.

Sources

BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Avertissement aux Protestants sur les lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire des Variations : le Christianisme flétri et le Socinianisme autorisé par ce ministre*. Paris, veuve Sébastien Mabre-Cramoisy, 1689 ; *Second Avertissement : la Réforme convaincue d'erreur et d'impiété par ce ministre*. Paris, veuve Sébastien Mabre-Cramoisy, 1689 ; *Troisième Avertissement : le salut dans l'Église romaine selon ce ministre*. Paris, veuve Sébastien Mabre-Cramoisy, 1689 ; *Quatrième Avertissement : la sainteté et la concorde du mariage violée*. Paris, veuve Sébastien Mabre-Cramoisy, 1690 ; *Cinquième Avertissement : le fondement des Empires renversé par ce ministre*. Paris, veuve Sébastien Mabre-Cramoisy, 1690 ; *Sixième Avertissement : l'Antiquité éclaircie sur l'immutabilité de l'Être divin et sur l'égalité des trois personnes, avec l'état présent de l'Église protestante contre le « Tableau » de M. Jurieu*. Paris, J. Anisson, 1691.

BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Défense de l'histoire des variations contre la réponse de M. Basnage, Ministre de Rotterdam*. Paris, J. Anisson, 1691.

BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin, pour expliquer la suite de la Religion & les changemens des Empires*. Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1681.

BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Exposition de la doctrine de l'Église catholique sur les matières de controverse*. Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1671.

BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Histoire des variations des Églises protestantes*. 2 tomes, Paris, veuve Sébastien-Cramoisy, 1688.

BOSSUET, Jacques-Bénigne. *L'exposition de la doctrine de l'Église catholique*. Nlle éd., publiée par l'Abbé Albert VOGT. Paris, Librairie Bloud et Cie, 1911. (« La pensée chrétienne »).

BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Œuvres*, éd. B. Velat et Y. Champailier. Paris, Gallimard, 1961. (« Bibliothèque de la Pléiade »).

BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Œuvres complètes de Bossuet*, éd. F. Lachat. Paris, Louis Vivès, 1862 et suiv. 31 vols.

BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Œuvres oratoires*, éd. critique de l'abbé Joseph Lebarq, revue et augm. par Charles Urbain et Eugène Levesque. Paris [etc.], Desclée de Brouwer et cie, 1922 et suiv. 7 vols.

BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*. Paris, Chez Pierre Cot, 1709.

BOSSUET, Jacques-Bénigne. Recueil factice comprenant :

- 1) *Sermon sur l'unité de l'Eglise, presché à l'ouverture de l'assemblée générale du clergé de France en 1681*, Paris, Delusseux, 1726, 84 p.
- 2) *Lettre pastorale de Monseigneur l'évêque de Meaux aux nouveaux catholiques de son diocèse, pour les exhorter à faire leurs Pâques*, 3^e éd., Paris, Delusseux, 1727, 88 p.
- 3) *Lettre de M. Bossuet à frère N..., moine de l'abbaye de N..., converti de la religion protestante à la religion catholique, sur l'Adoration de la Croix*, Paris, Delusseux, 1726, 29 p.
- 4) *Lettre de Messire J. B. Bossuet avant qu'il ne fut esveque à la révérende mère abbesse et religieuse de Port-Roïal*, 3^e éd., Paris, Delusseux, 1727, 89 p.
- 5) *Méditations sur la rémission des pechez pour le temps du Jubilé, et ses indulgences tirées principalement du Concile de Trente*, Paris, Delusseux, 1729, 123 p.

Pierre Jurieu

Articles de périodiques

- BAVAUD, G. « Le mystère de l'élection divine : le protestant Pierre Jurieu (1637-1713), adversaire résolu du pélagianisme ». *Nova et vetera*, Fribourg, 72, 1997 (1), pp. 35-47.
- BAVAUD, G. « Mémorial, sacrifice et présence réelle dans le mystère de l'Eucharistie ». *Nova et vetera*, Fribourg, 69, 1994 (2), pp. 92-101.
- BAVAUD, G. « Pierre Jurieu (1637-1713) : un calvinisme mitigé ». *Nova et vetera*, Fribourg, 69, 1994 (4), pp. 255-268.
- BOST, Hubert. « Entre mélancolie et enthousiasme : Pierre Jurieu, prophète de l'Apocalypse ». *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 147, 2001 (1), pp. 103-112.
- BOST, Hubert. « Orthez ou le chant des anges. La VII^e Lettre pastorale de Jurieu ». *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 135, 1989 (3), pp. 403-423.
- CABANEL, Patrick. « Bayle et Jurieu : à tort ou à raison ». *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 2010 (6), pp. 173-180.
- DI SEGNI, M. S. « Pierre Jurieu e la comunità ebraica di Amsterdam ». *Rassegna La Mensile di Israel-Roma*, 49, 1983 (1-2-3-4), pp. 183-198.
- HOWELLS, Robin J. « "The World Upside-Down" : Populism and Providence in the "Lettres Pastorales" (1686-95) of Pierre Jurieu » ». *Proceedings of the Huguenot Society of Great Britain and Ireland*, 24, 1988 (6), pp. 493-507.
- HUBAC, Jean. « Tyrannie et tyrannicide selon Pierre Jurieu ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 152, 2006 (oct-déc), pp. 583-610.
- KAPPLER, Émile. « Le droit à la résistance d'après Jurieu ». *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (RHPR)*, 1937 (3), pp. 201-246.
- KAPPLER, Émile. « Bibliographie chronologique des œuvres de Pierre Jurieu (1637-1713) ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1935 (84), pp. 391-440.
- KNETSCH, F. R. J. « Pierre Jurieu, réfugié unique et caractéristique. Récit d'une assimilation involontaire mais partielle ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1969 (115), pp. 445-478.
- KNETSCH, F. R. J. « Pierre Jurieu, theologian and politician of the dispersion ». *Acta Historiae Neerlandica*, 1971 (5), pp. 213-242.
- LABROUSSE, Élisabeth. « "Les rois faits pour les peuples" : à propos de Jurieu ». *Recherches sur le XVII^e siècle*, 1980 (4), pp. 183-186.
- LABROUSSE, Élisabeth. « Note sur Pierre Jurieu ». *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1978 (3), pp. 277-297.

LABROUSSE, Élisabeth. « Pierre Jurieu ». *Annuaire de l'École des Hautes Études*, 4^e section, 1978-1979 (111), pp. 693-705.

PIQUÉ, Nicolas. « Diversité des réactions réformées à la Révocation. L'esprit du monde en question ». *Revue de synthèse*, 5^e série, 2005 (1), pp. 91-108.

PIQUÉ, Nicolas. « P. Jurieu et les voies contournées de l'histoire : l'origine, l'écart et la variation ». *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 78, 1998 (4), pp. 435-449.

Ouvrages généraux, monographies et autres

BOST, Hubert. « L'Apocalypse et les Psaumes dans l'arsenal des *Pastorales* de Jurieu », in *Ces Messieurs de la R.P.R. Histoire et écritures des huguenots, XVI^e-XVIII^e siècles*. Paris, Honoré Champion, 2001. 414 p. (« Vie des Huguenots », no. 18).

DODGE, Guy Howard. *The Political Theory of the Huguenot of the Dispersion, with special Reference to the Thought and Influence of Pierre Jurieu*. New York, Columbia University Press, 1947. 273 p.

GOLDWYN, Henriette. « Censure, clandestinité et épistolarité : Les *Lettres Pastorales* de Pierre Jurieu », in *Le Savoir au XVII^e siècle*. North American Society for Seventeenth-Century French Literature. Actes du 34^e congrès annuel (2002). Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2003. Pp. 285-294.

HOWELLS, R. J. *Pierre Jurieu : Antinomian Radical*. [Durham, England], University of Durham, 1983. 90 p. (« Durham modern languages series. FM. 2 »).

KAPPLER, Émile. *Bibliographie critique de l'œuvre imprimée de Pierre Jurieu*. Paris, Honoré Champion, 2002. 595 p. (« Vie des Huguenots », no. 19).

KNETSCH, F. R. J. *Pierre Jurieu: Theoloog en Politikus der Refuge*. Kampen, J. H. Kok, 1967. 494 p.

LAPLANCHE, François. *L'Écriture, le sacré et l'histoire : érudits et politiques protestants devant la Bible au XVII^e siècle*. Amsterdam, APA-Holland University Press, P.U. de Lille, 1986.

LE BRUN, Jacques. *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*. Genève, Droz, 2004. Sur Jurieu : pp. 339 et suiv.

PIQUÉ, Nicolas. « Du loyalisme monarchique à la souveraineté populaire : l'évolution théologico-politique de Pierre Jurieu », in BOST, Hubert et LAURIOL, Claude (dir.), *Refuge et Désert : L'évolution théologique des huguenots de la Révocation à la Révolution française*. Actes du colloque du Centre d'étude du XVIII^e siècle, Montpellier, 18-20 janvier 2001. Paris, Honoré Champion, 2003. 319 p.

STANKIEWICZ, W. J. *Politics and religion in 17th Century France. A Study of political Ideas from the Monarchomachs to Bayle as reflected in the toleration Controversy*. Toronto, University of Toronto Press, 1961.

Sources

JURIEU, Pierre. *Des Droits des deux Souverains en matière de Religion, la Conscience et le Prince, pour détruire le dogme de l'indifférence des Religions & de la tolerance Universelle, contre un Livre intitulé : Commentaire philosophique, sur ces paroles de la Parabole « Contrains-les d'entrer »*. Rotterdam, Henri de Graef, 1687.

- JURIEU, Pierre. *Examen d'un Libelle, Contre la Religion, contre l'Etat & contre la revolution d'Angleterre, intitulé Avis important aux Réfugiés sur leur prochain retour en France*. La Haye, Abraham Troyel, 1691.
- JURIEU, Pierre. *Histoire du Calvinisme et celle du Papisme mises en parallèle*. 4 parties, Rotterdam, Reinier Leers, 1683.
- JURIEU, Pierre. *L'Accomplissement des prophéties ou la Délivrance prochaine de l'Eglise*, Rotterdam, Abraham Acher, 1686.
- JURIEU, Pierre. *La Politique du Clergé de France, Ou Entretiens curieux de deux Catholiques Romains, l'un Parisien & l'autre Provincial, sur les moyens dont on se sert aujourd'huy, pour détruire la Religion Protestante dans ce Royaume*. 2^e éd., La Haye, Abraham Arondeus, 1681.
- JURIEU, Pierre. *L'Esprit de Monsieur Arnauld*. Deventer, Chez les Heritiers de Jean Colombius, 1684. 2 tomes.
- JURIEU, Pierre. *Les Derniers Efforts de l'Innocence affligée*. 2^e éd., Ville Franche, David Dufour, 1682.
- JURIEU, Pierre. *Lettres de quelques Protestants pacifiques, au sujet de la Réunion des Religions, à l'Assemblée du Clergé de France, qui doit se tenir à St. Germain en Laye*. S.l.n.d., 1685.
- JURIEU, Pierre. *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone*. Rotterdam, Abraham Acher, 1688, 3 vols.
- JURIEU, Pierre. *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone*. Éd. par R. J. Howells ; préf. par R. J. Howells. Hildesheim, Georg Olms, 1988.
- JURIEU, Pierre. *Le Vray Système de L'Eglise & la veritable Analyse de la Foy*. Dordrecht, Vve de Caspar et Theodore Goris, 1686.
- JURIEU, Pierre. *Prejugez Legitimes contre le Papisme*. Amsterdam, Henry Desbordes, 1685.
- JURIEU, Pierre. *Réflexions sur la cruelle persecution que souffre l'Eglise reformée de France, Et sur la conduite & les actes de la dernière Assemblée du Clergé de ce Royaume, Avec un Examen des prétendues calomnies dont le Clergé se plaint au Roy dans sa profession de foy à deux colonnes, que les Reformés ont répandues dans leurs Ouvrages contre l'Eglise Romaine*. 2^e éd., s.l., 1686 (1^{re} éd., s.l., 1685).
- JURIEU, Pierre. *Suite de l'Accomplissement des Prophéties, Ou amplification des Preuves Historiques qui font voir que le Papisme est l'Antichristianisme*. Rotterdam, Abraham Acher, 1687.
- JURIEU, Pierre. *Traité de la Puissance de l'Eglise*. À Quevilly, chez Jean Lucas, 1677.
- JURIEU, Pierre. *Traité de l'unité de l'Eglise et des points fondamentaux, contre Monsieur Nicole*. Rotterdam, Abraham Acher, 1688.

Pierre Bayle

Articles de périodiques

- ABEL, Olivier. « De l'obligation de croire. Les objections de Bayle au commentaire augustinien du "contrains-les d'entrer" (Luc 14 : 16-23) ». *Études théologiques et religieuses*, 61, 1986 (1), pp. 35-49.
- BERKVENS-STEVELINCK, C. « La tolérance et l'héritage de Pierre Bayle en Hollande dans la première moitié du XVIII^e siècle. Une première orientation ». *Lias*, 5, 1978 (2), pp. 257-272.
- BOST, Hubert. « Bayle "Stratonicien" ? À propos d'un livre récent ». *Études théologiques et religieuses*, 76, 2001 (3), pp. 407-411.
- BOST, Hubert. « Histoire et critique de l'histoire chez Pierre Bayle. La *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg, 1682-1683* ». *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 70, 1990 (1), pp. 69-108.
- BRYKMAN, G. "Bayle's Case for Spinoza". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 88, 1987-1988, pp. 259-270.
- CERNY, G. "Theology, Politics and Letters at the Crossroads of European Civilization. Jacques Basnage and the Baylean Huguenot Refugees in the Dutch Republic". *Archives Internationales d'Histoire des Idées*, 107, 1987, pp. I-XIII, 1-354.
- DELPLA, Isabelle. « Bayle, pratiques de la diversité ». *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 25, 1998 (49), pp. 461-480.
- DINGEL, I. « Zwischen Orthodoxie und Aufklärung: Pierre Bayles Historisch-Kritisches Wörterbuch im Umbruch der Epochen ». *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 110, 1999 (2), pp. 229-246.
- GROS, Jean-Michel. « Essai sur la tolérance. Lecture du *Commentaire philosophique* de Bayle de 1686 ». *Cahiers philosophiques*, 1986, pp. 81-102.
- HICKSON, M. W. « The Message of Bayle's Last Title : Providence and Toleration in the *Entretiens de Maxime et de Thémiste* ». *Journal of the History of Ideas*, 71, 2010 (4), pp. 547-567.
- JENKINSON, Sally. « Reflections on Pierre Bayle and Elisabeth Labrousse, and their Huguenot critique of intolerance ». *Proceedings of the Huguenot Society of Great Britain and Ireland*, 27, 2000 (3), pp. 325-334.
- LABROUSSE, Élisabeth. « À propos de l'iconographie de Pierre Bayle ». *XVII^e siècle*, 45, 1959, pp. 354-355.
- LABROUSSE, Élisabeth. « Bayle et l'établissement de Desmaizeaux en Angleterre ». *Revue de littérature comparée*, 29, 1955, pp. 251-257.
- LABROUSSE, Élisabeth. « La méthode critique chez Pierre Bayle et l'histoire ». *Revue internationale de philosophie*, 11, 1957, pp. 450-466.
- LABROUSSE, Élisabeth. « Le Refuge hollandais : Bayle et Jurieu ». *XVII^e siècle*, 76-77, 1967, pp. 75-93.

- LABROUSSE, Élisabeth. « Note sur la théorie de la tolérance chez Pierre Bayle ». *Studies in 18th Century Culture*, 1975 (4), pp. 205-208.
- LABROUSSE, Élisabeth. « Obscurantisme et Lumières chez Pierre Bayle ». *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 26, 1963, pp. 1037-1048.
- LECHERBONNIER, B. « Encyclopédie et société : de Bayle aux CD-Rom et DVD ». *Communications et langages*, 118, 1998, pp. 27-37.
- LECOMPTE, D. « Raison et foi chez Pierre Bayle : le Père du XVIII^e siècle encyclopédiste ». *Mélanges de sciences religieuses*, 50, 1993 (4), pp. 291-308.
- LENNON, Thomas M. "Bayle's anticipation of Popper". *Journal of the history of ideas*, 58, 1997 (4), pp. 695-705.
- McKENNA, Anthony. « "Ils croient, ou ils croient croire" : réflexions sur la foi chez Montaigne et chez Bayle ». *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, 11-12, 1998, pp. 61-71.
- McKENNA, Anthony. « Yearning for the homeland : Pierre Bayle and the Huguenot refugees ». *Australian Journal of French Studies*, 44, 2007, pp. 213-226.
- MAYER, B. H. "The Strategy of Rehabilitation: Pierre Bayle on Machiavelli". *Studi Francesi*, 1989, 33 (98), pp. 203-217.
- MORI, Gianluca. "Pierre Bayle, the Rights of the Conscience, the 'Remedy' of Toleration". *Ratio Juris*, vol. 10, no. 1 (mars), 1997, pp. 45-60.
- NELLES, Paul. "Sainte-Beuve between renaissance and enlightenment". *Journal of the history of ideas*, 61, 2000 (3), pp. 473-492.
- O'CATHASAIGH, S. "Bayle's "Commentaire philosophique", 1686". *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 260, 1989, pp. 159-182.
- RILEY, P. "General and Particular Will in the Political Thought of Pierre Bayle". *Journal of the History of Philosophy*, 24, 1986 (2), pp. 173-195.
- SOLÉ, Jacques. « Religion et conception du monde dans le *Dictionnaire* de Bayle ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, 1972 (118), pp. 560-565.
- TINSLEY, Barbara Sher. "Sozzini's ghost: Pierre Bayle and Socinian toleration". *Journal of the History of Ideas*, 57, 1996 (4), pp. 609-624.
- WHELAN, Ruth. « Images de la Réforme chez Pierre Bayle ou l'histoire d'une déception ». *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122, 1990 (1), pp. 85-107.
- ZARCA, Yves-Charles. « L'idée de critique chez Pierre Bayle : la critique jusqu'à Kant ». *Revue de métaphysique et de morale*, 1999 (4), pp. 515-524.

Ouvrages généraux, monographies et autres

- ABEL, Olivier. « Bayle sur Hobbes et Milton », in ROBERT, P. de (dir.), *Le Rayonnement de Bayle*, avec la collaboration de PAILHÈS, C. et BOST, H. Oxford, Voltaire Foundation, 2010. Pp. 215-230.

- ABEL, Olivier et MOREAU, Pierre-François. *Pierre Bayle : la foi dans le doute*. Genève, Labor et Fides, 1995. 140 p. (« Histoire et société », no. 32).
- BOST, Hubert et McKENNA, A. (dir.). *L'Affaire Bayle : la bataille entre Pierre Bayle et Pierre Jurieu devant le consistoire de l'église wallonne de Rotterdam*. Saint-Étienne, Université Jean-Monnet, Institut Claude-Longeon, 2006.
- BOST, Hubert. *Pierre Bayle*. Paris, Fayard, 2006. 684 p.
- BOST, Hubert et ROBERT, Philippe de (dir.). *Pierre Bayle, citoyen du monde : de l'enfant du Carla à l'auteur du "Dictionnaire" : actes du colloque du Carla-Bayle, 13-15 septembre 1996 / réunis par Hubert Bost et Philippe de Robert*. Paris-Genève, H. Champion ; Diffusion hors France, Éditions Slatkine, 1999. 379 p. (« Série Vie des Huguenots » ; 4)
- BOST, Hubert. *Pierre Bayle et la religion*. Paris, P.U.F., 1994. 124 p. (« Philosophies » ; 48).
- BOST, Hubert. *Pierre Bayle historien, critique et moraliste*. Turnhout, Brepols, 2006.
- BOST, Hubert. *Théologie et histoire : au croisement des discours*. Paris, Cerf / Genève, Labor et Fides, 1999. 160 p. (« Passages »).
- BOST, Hubert. *Un « intellectuel » avant la lettre : le journaliste Pierre Bayle (1647-1706) : l'actualité religieuse dans les Nouvelles de la République des Lettres (1684-1687)*. Amsterdam, APA-Holland University Press, 1994. 584 p.
- BOTS, Hans (dir.). *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières. Le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle (1647-1706)*. Actes du colloque international organisé par l'Institut Pierre-Bayle de l'Université de Nimègue, 24-26 oct. 1996. Amsterdam-Maarsen, APA-Holland University Press, 1998.
- BOTS, Hans. « Le réfugié Pierre Bayle dans sa recherche d'une nouvelle patrie : la République des Lettres », in McKENNA, A. et PAGANINI, G. (dir.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres : philosophie, religion, critique*. Paris, Honoré Champion, 2004. Pp. 19-33.
- BOUCHARDY, J.-J. *Pierre Bayle : la nature et la « nature des choses »*. Paris, Honoré Champion, 2001.
- BRUSH, Craig. *Montaigne and Bayle: Variations on the Theme of Skepticism*. La Haye, M. Nijhoff, 1966. (« Archives internationales d'histoire des idées » ; 14).
- CANTELLI, Giancarlo. *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*. Florence, La Nuova Italia, 1969. 484 p. (« Biblioteca di cultura » ; 87).
- DE RYCKE, Robert Marie Émile. *The preoccupations of Pierre Bayle in the Dictionnaire historique et critique*. Ann Arbor, Mich., 1968.
- DELPLA, I. « Le rapport à autrui selon Pierre Bayle », in ROBERT, P. de (dir.), *Le Rayonnement de Bayle, avec la collaboration de PAILHÈS, C. et BOST, H.* Oxford, Voltaire Foundation, 2010. Pp. 189-198.
- DELVOLVÉ, Jean. *Essai sur Pierre Bayle : religion critique et philosophie positive*. Paris, Alcan, 1906. 445 p.
- DIBON, Paul (dir.). *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam : études et documents*. Paris, Vrin, 1959. 255 p. (« Publications – Institut français d'Amsterdam. Maison Descartes » ; 3).

- ISRAEL, J. « Pierre Bayle's political thought », in McKENNA, A. et PAGANINI, G. (dir.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres : philosophie, religion, critique*. Paris, Honoré Champion, 2004. Pp. 349-379.
- JÄGER, T. *Pierre Bayles Philosophie in der „Réponse aux questions d'un provincial“*. Marburg, Tectum Verl., 2004.
- JAMES, E. « Pierre Bayle : croyant, esprit positif, rationaliste déçu », in BOST, H. et McKENNA, A. (dir.), *Les « Éclaircissements » de Pierre Bayle*. Édition des « Éclaircissements » du *Dictionnaire historique et critique*. Paris, Honoré Champion, 2010. Pp. 223-233.
- JOSSUA, Jean-Pierre. *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*. Paris, Aubier Montaigne, 1977. 187 p. (« Présence et Pensée »).
- KILCULLEN, John. *Sincerity and Truth. Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration*. Oxford, Clarendon Press, 1988. 228 p.
- KREIMENDAHL, L. « Bayles Destruktion der rationalen Theologie », in *Religion im Zeitalter der Aufklärung. Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*. Bd. 21. Hambourg, Meiner, 2010. Pp. 9-27.
- LABROUSSE, Élisabeth. « La tolérance comme argument de controverse : les *Nouvelles lettres* de Pierre Bayle », in *De la Mort de Colbert à la Révocation de l'Édit de Nantes : un monde nouveau ?* Marseille, Actes du colloque du C.M.R. 17, 1984. Pp. 247-255.
- LABROUSSE, Élisabeth. « Le paradoxe de l'érudit cartésien : Pierre Bayle » in *Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle*. Paris, P.U.F., 1968. Pp. 53-70.
- LABROUSSE, Élisabeth. « Les coulisses du journal de Bayle », in *Notes sur Bayle*. Paris, Vrin, 1987. (« Vrin-Reprise »). Pp. 25-69.
- LABROUSSE, Élisabeth. *Notes sur Bayle*, Paris, Vrin, 1987.
- LABROUSSE, Élisabeth. *Pierre Bayle*. Tome I : *Du Pays de Foix à la cité d'Érasme*. Tome II : *Hétérodoxie et rigorisme*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1963-64. (« Archives internationales d'histoire des idées »).
- LABROUSSE, Élisabeth. *Pierre Bayle et l'instrument critique* / présentation, choix de textes, bibliographie. Paris, Éditions Seghers, 1965. 190 p. (« Philosophes de tous les temps » ; 16).
- LABROUSSE, Élisabeth. « Pierre Bayle face à la Révocation » in *La Révocation de l'Édit de Nantes et les Provinces-Unies*, Colloque Leyde, avril 1985, Amsterdam et Maarssen, APA-Holland U.P., 1986. Pp. 97-105.
- LABROUSSE, Élisabeth. « Reading Pierre Bayle in Paris » in *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany*. Philadelphie, éd. A. C. Kors et P. J. Korshin, s.d. Pp. 7-16.
- LAURSEN, John Christian. « Bayle's Anti-Millarianism », in LAURSEN, J. C. et POPKIN, R. H. (dir.), *Continental Millenarians : Protestants, Catholics, Heretics*. Dordrecht/Londres, Kluwer Academic Publishers, 2001. Pp. 95-106.
- LAURSEN, John Christian. « L'anti-millénarisme de Bayle : la menace de ceux qui prétendent connaître l'avenir », in McKENNA, A. et PAGANINI, G. (dir.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres : philosophie, religion, critique*. Paris, Honoré Champion, 2004. Pp. 193-209.

- LAURSEN, John Christian. « The Necessity of Conscience and the Conscientious Persecutor : The Paradox of Liberty and Necessity in Bayle's Theory of Toleration », in SIMONUTI, Luisa (dir.), *Dal necessario al possibile : determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo*. Milan, Franco Angeli, 2001. Pp. 211-228.
- LENNON, Thomas M. « Bayle and Socinianism : a cautionary tale », in McKENNA, A. et PAGANINI, G. (dir.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres : philosophie, religion, critique*. Paris, Honoré Champion, 2004. Pp. 171-191.
- LENNON, Thomas M. « Pierre Bayle », in ZALTA, E. N. (dir.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, Stanford University, 2008.
- LENNON, Thomas M. *Reading Bayle*. Toronto, University of Toronto Press, 1999. 202 p. (« Toronto studies in philosophy »).
- MAGDELAINE, Michelle, PITASSI, Maria-Christina, WHELAN, Ruth et McKENNA, Anthony (dir.). *De l'humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme / mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse ; textes recueillis par Michelle Magdelaine ... [et al.]*. Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996. 742 p.
- McKENNA, Anthony. « L'ironie de Bayle et son statut dans l'écriture philosophique », in DELPLA, I. et ROBERT, P. de (dir.), *La Raison corrosive*. Paris, Honoré Champion, 2003. Pp. 245-266.
- McKENNA, Anthony. « La bataille entre Bayle et Jurieu : le contexte politique d'une manœuvre philosophique », in QUÉVAL, M.-H. (dir.), *Orthodoxie et Hétérodoxie. Libertinage et religion en Europe au temps des Lumières*. Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2010. Pp. 33-49.
- McKENNA, Anthony et PAGANINI, Gianni (dir.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*. Paris, Honoré Champion, 2004. 590 p.
- McKENNA, Anthony. *Pierre Bayle, témoin et conscience de son temps : un choix d'articles du Dictionnaire historique et critique / Pierre Bayle ; présentés et édités par Antony McKenna*. Paris, Champion, 2001. 523 p. (« Série Vie des Huguenots »).
- McKENNA, Anthony. « Théologie et politique : le contexte politique de la bataille théologique entre Bayle et Jurieu », in BURNAND, L. et PASCHOUD, A. (dir.), *Espaces de la controverse au seuil des Lumières (1680-1715)*. Paris, Honoré Champion, 2010. Pp. 79-95.
- MINERBI BELGRADO, A. « Bayle, Jurieu et la théodicée », in BOST, H. et McKENNA, A. (dir.), *Les « Éclaircissements » de Pierre Bayle*. Édition des « Éclaircissements » du *Dictionnaire historique et critique*. Paris, Honoré Champion, 2010. Pp. 173-192.
- MORI, Gianluca. « Bayle anti-protestant : l'Avis aux réfugiés », in BOST, H. et McKENNA, A. (dir.), *Les « Éclaircissements » de Pierre Bayle*. Édition des « Éclaircissements » du *Dictionnaire historique et critique*. Paris, Honoré Champion, 2010. Pp. 409-428.
- MORI, Gianluca. *Bayle philosophe*. Paris, Honoré Champion, 1999. 416 p. (« Vie des Huguenots »).
- MORI, Gianluca. « Pierre Bayle on Scepticism and "Common Notions" », in PAGANINI, G. (dir.), *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*. Dordrecht/Boston, Kluwer Academic Publishers, 2003. Pp. 393-413.

- PAGANINI, Gianni. *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*. Florence, La Nuova Italia, 1980.
- PARADIS, Michel. « Les fondements de la tolérance universelle chez Bayle : la séparation de l'église et de l'état », in GREFFIER, E. et PARADIS, M. (dir.), *The Notion of Tolerance and Human Rights. Essays in honour of R. Klibanski*. Ottawa, Carleton University Press, 1991. Pp. 25-35.
- RÉTAT, Pierre. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*. Paris, Les Belles Lettres, 1971. 555 p. (« Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon » ; 28).
- REX, Walter. *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*. La Haye, Nijhoff, 1965. 271 p. (« Archives internationales d'histoire des idées »).
- ROBERT, P. de. « Henri IV et l'édit de Nantes : le regard de Bayle », in PAILHÈS, C. et ROBERT, P. de (dir.), *Tolérance et solidarités dans les pays pyrénéens*. Actes du colloque de Foix, 18-20 sept. 1998. Foix, Archives départementales de l'Ariège, 2000. Pp. 67-78.
- ROBERT, P. de. « Le dernier mot de Bayle », in ROBERT, P. de (dir.), *Le Rayonnement de Bayle*, avec la collaboration de PAILHÈS, C. et BOST, H. Oxford, Voltaire Foundation, 2010. Pp. 249-257.
- RYAN, T. « Évolution et cohérence du fidéisme baylien : le paradoxe du "fidéisme raisonnable" », in BOST, H. et McKENNA, A. (dir.), *Les « Éclaircissements » de Pierre Bayle*. Édition des « Éclaircissements » du *Dictionnaire historique et critique*. Paris, Honoré Champion, 2010. Pp. 447-457.
- SIMONUTTI, L. « Le masque de Junius Brutus : Bayle politique » in BOST, H. et McKENNA, A. (dir.), *Les « Éclaircissements » de Pierre Bayle*. Édition des « Éclaircissements » du *Dictionnaire historique et critique*. Paris, Honoré Champion, 2010. Pp. 193-208.
- TANNENBAUM, Amie Godman. *Pierre Bayle's "Philosophical Commentary"*. New York, Peter Lang Publishing, 1987. 309 p.
- TINSLEY, Barbara Sher. *Pierre Bayle's Reformation: Conscience and Criticism on the Eve of the Enlightenment*. Fairleigh Dickinson University Press, 2001. 476 p.
- WATERLOT, G. « La tolérance générale selon Pierre Bayle et son rapport à la liberté de conscience », in ROBERT, P. de (dir.), *Le Rayonnement de Bayle*. Oxford, Voltaire Foundation, 2010. Pp. 153-164.
- WHELAN, Ruth. *The Anatomy of Superstition : A Study of the Historical Theory and Practice of Pierre Bayle*. Oxford, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 1989. 269 p.
- YARDENI, M. « La vision d'une civilisation protestante dans l'oeuvre de Pierre Bayle », in ROBERT, P. de (dir.), *Le Rayonnement de Bayle*. Oxford, Voltaire Foundation, 2010. Pp. 51-57.
- ZARKA, Yves Charles, LESSAY, Franck et ROGERS, John. *Les fondements philosophiques de la tolérance*. Tome III : Pierre Bayle, *Supplément du Commentaire philosophique*. Intr. et annot. par Martine Pécharman. Paris, P.U.F., 2002. 264 p. (« Fondements de la politique »).
- ZUBER, R. « Bayle protestant », in BOST, H. et McKENNA, A. (dir.), *Les « Éclaircissements » de Pierre Bayle*. Édition des « Éclaircissements » du *Dictionnaire historique et critique*. Paris, H. Champion, 2010, Pp. 235-240.

Sources

BAYLE, Pierre. *Avis important aux Réfugiez sur leur prochain retour en France*. Amsterdam-La Haye, A. Moetjens / Jaques Le Censeur, 1690.

BAYLE, Pierre. *Ce que c'est que la France toute catholique, sous le règne de Louis le Grand* (1686). Texte établi, présenté et annoté par É. Labrousse, avec la coll. d'Hélène Himelfarb et de Roger Zuber. Paris, Vrin, 1973. (« Bibliothèque des textes philosophiques »).

BAYLE, Pierre. *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : « Contrains-les d'entrer ! »*. Amsterdam, A. Wolfgang, 1686 (pt. I et pt. II), 1687 (pt. III).

BAYLE, Pierre. *Continuation des Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne*. Rotterdam, R. Leers, 1705. 2 vols.

BAYLE, Pierre. *Critique générale de l'Histoire de Mr. Maimbourg*. Amsterdam, A. Wolfgang, 1682.

BAYLE, Pierre. *De la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ « Contrains-les d'entrer »*. Préface et commentaire de Jean-Michel Gros. Paris, Presses Pocket, 1992. 433 p. (« Agora. Les Classiques »).

BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. Nouvelle édition augmentée de notes extraites de Chauffepié, Joly, La Monnoie, L.-J. Leclerc, Laduchat, Prosper Marchand, etc. Paris, Desoer, 1820-1824. 16 vol. (Les Collections spéciales de la BLSH de l'Université de Montréal en possèdent un exemplaire).

BAYLE, Pierre. *Lettre à M.L.A.D.C., Docteur de Sorbonne, où il est prouvé que les comètes [...] ne sont point le présage d'aucun malheur*. Rotterdam, Reinier Leers, 1682.

2^e éd. : *Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*. Rotterdam, Reinier Leers, 1683.

BAYLE, Pierre. *Nouvelles de la République des Lettres*. Amsterdam, H. Desbordes, 1684-87.

BAYLE, Pierre. *Œuvres diverses de Pierre Bayle*. La Haye, Husson, 1727-1731. 2^e éd. 1737, La Haye, Cie des Libraires. Reprint edition, 1964-1982, Hildesheim et New York, Georg Olms Verlagsbuchhandlung. 6 vols. (Éd. et préface d'É. LABROUSSE).

BAYLE, Pierre. *Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle, contenant tout ce que cet auteur a publié sur des matières de théologie, de philosophie, de critique, d'histoire, et de littérature : excepté son Dictionnaire historique et critique*. Nouv. éd. considérablement augm., où l'on trouvera plusieurs ouvrages du même auteur, qui n'ont point encore été imprimés. La Haye, Compagnie des Libraires, 1737. 4 vols. (Communément appelée édition de Trévoux)

BAYLE, Pierre. *Political Writings*. Éd. S. L. Jenkinson. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

BAYLE, Pierre. *Pour une histoire critique de la philosophie. Choix d'articles philosophiques du Dictionnaire historique et critique*. Éd. J.-M. Gros. Paris, H. Champion, 2001.

BAYLE, Pierre. *Réponse aux questions d'un provincial*. Rotterdam, R. Leers, 1704-1707. 5 vols.

BAYLE, Pierre. *Supplément du Commentaire philosophique*. Amsterdam, A. Wolfgang ?, 1688.

BAYLE, Pierre, 1647-1706. *The great contest of faith and reason ; selections from the writing of Pierre Bayle* / translated and ed. With an introduction by Karl C. Sandberg. New York, Ungar, 1963. 108 p.
« Milestones of thought in the history of ideas ».

* * *